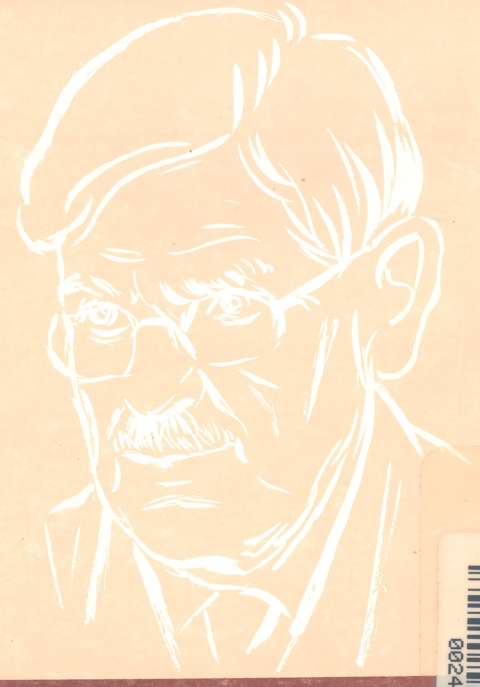
نوابغ الفكر الغربي

١١

جون ديوى



الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

دار المعارف

جون ديوى

نوابغ الفكر الغربي

١١

جون ديوى

بقلم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى

الطبعة الثالثة



الناشر : دار المعارف - ١١١٩ كورنيش النيل - القاهرة ج . م . ع .

تحية

يحتفل العالم فى هذا العام بمرور مائة سنة على مولد ثلاثة من أعلام الفلاسفة ، كانت لهم مذاهب جديدة وأنظار نافذة فى الكشف عن حقيقة العالم والإنسان .

إدموند هوسول ١٨٥٩ ــ ١٩٣٨
هنرى برجسون ١٨٥٩ ــ ١٩٤١
جون ديوى ١٨٥٩ ــ ١٩٥٢

فإلى قراء العربية نقدم هذا الكتاب مساهمة فى هذه الذكرى المئوية ، وتحية إلى فيلسوف التربية .

أحمد فؤاد الأهوانى

سنة ١٩٥٩

* * *

كتبت مقدمة الطبعة الأولى فى العام الذى ولد فيه جون ديوى . وليس فى الطبعة الثانية من جديد سوى ما ترجم إلى العربية من كتب فيلسوف الخبرة ورائد التربية ، وكم نود أن تنقل سائر مؤلفاته حتى يتسنى للباحثين الاغتراف من بحر تآليفه نفسها باللسان العربى ، دون حاجة إلى الرجوع إلى أصلها باللغة الإنجليزية

أحمد فؤاد الأهوانى

سنة ١٩٦٨

فهرس

على عرش الشهرة

ليس جون ديوى مجهولا من جمهور المثقفين فى مصر والشرق العربى ، إذ نُقلت آراؤه فى التربية منذ زمن طويل ، واتخذها المعلمون الذين درسوا فى معاهد التربية نبراساً لهم . وترجمت له كتبٌ كثيرة إلى العربية ، منها « الديمقراطية والتربية » ، و « الخبرة والتربية » ، و « الحرية والثقافة » ، و « تجديد فى الفلسفة » و « آراء توماس جيفرسون الحية » . وعلى الرغم من أن أحداً غيره من الفلاسفة لم يظفر بترجمة هذا العدد من مؤلفاته إلى العربية — فيما عدا أفلاطون وأرسطو من القدماء وقلة من المحدثين — فلم يُكتب عنه كتابٌ مستقل يحلل فلسفته ، ويشرحها ، ويقدمها إلى الجمهور العربى . ولعل ذلك يرجع إلى وفرة تآليفه ، ودقة مذهبه ، ووعورة أسلوبه .

وقد اتصلتُ بفلسفة ديوى صلة مباشرة حية عن طريق أحد تلاميذه ومريديه هو الأستاذ « جورج ديكهويزن Dykhuizen » ، مواطنُ ديوى فى فرمونت والذى كان منتدباً للتدريس بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٥٣ . وقد ألقى فى مصر محاضرة عامة عنوانها « جون ديوى : فيلسوف ومرب أمريكى » ، فانبعثت روح الأستاذ فى تلميذه ، وسرت عن طريق المحاضر إلى جمهور السامعين ، وظفرتُ فى تلك الليلة بشعاع من فلسفة ديوى الحية عن طريق السماع . وأنت تعلم أن الفلسفة التى تُقرأ فى الكتب إنما هى فكر يخلو من الحياة ، ولفظ متجرد من الروح .

فلما سافرت إلى أمريكا أستاذاً زائراً عام ١٩٥٦ اتصلت بأساتذة الفلسفة الذين عرف بعضهم ديوى شخصياً وتأثر به وكتب عنه ، أو عرفه عن طريق بعض تلاميذه ؛ وهم على الجملة ، لأنهم أهل بلد واحد ، أعرف بفيلسوفهم

وأقدر على فهم دقائق مذهبه وأسرار تفكيره ، وأدق من غيرهم فى التمييز بين المعانى المتشابكة المتقاربة . مثال ذلك أن الأستاذ « لويس هان » عميد كلية الآداب بجامعة واشنجطن يؤول مذهبه على أنه « السياقية Contextualism » على حين يفهمه الأستاذ « هستون سميث » فى تلك الكلية أيضاً على أنه « مذهب العمليات العقلية Operationalism » . ويرى البعض أنه « الأداتية » أو « البرجماتية » أو « التجريبية » وهكذا . ويذهب بعض الأمريكيين إلى أن ديوى فيلسوف تربية ، وبخاصة أساتذة التربية وهم كثيرون ، ويذهب البعض الآخر أنه فيلسوف منهج ، أو منطق ، أو اجتماع ، إلى غير ذلك .

ويرى كثير من أساتذة الفلسفة فى أمريكا أن الكتابة عن فلسفته مضللة ، وأن الأسلم لتصوير مذهبه اختيار نصوص من كتبه تعرض على القارئ ، مع التقديم لها بمقدمة موجزة تبين الخطوط العامة لفكره . وهذا ما فعله كثيرون منهم بالفعل . والعلة فى ذلك خشية التأويل . لأن كل فلسفة فإنما هى شخصية ، وهذا فصْل ما بينها وبين العلم . وفلسفة ديوى شخصيةٌ ، والفلسفة التى تكتب عن ديوى شخصيةٌ كذلك . فنحن حين نكتب عنه ونصور مذهبه ، إنما نصور ما نراه نحن أن هذه هى فلسفته . ولكننا سنحاول ما استطعنا إلى ذلك سبيلا أن نكون موضوعيين ، وأن نعرض ما نعتقد أنه تصوير أمين صادق لفلسفة ديوى[١] .

وقد سلكنا فى الكتابة عنه مسلكاً جديداً . كان يمكن أن نتتبع تآليفه على مدى حياته ، ونلخص رأيه فى كل كتاب ، فيتضح من ذلك تطوره التاريخى . وهذا كما ترى مسلك معروف مأمون . وكان يمكن أن نعتمد على المؤثرات الفكرية التى صاغت تفكيره فى شبابه ، وهى فى جملتها ثلاثة البراجماتية

---

(١) ليس من المناسب فى مجال الذكرى المئوية للرجل أن نوجه إليه سهام النقد ، وبخاصة لأن الكتاب الذى نقدمه ليس من الضخامة بحيث يتسع للعرض والنقد معاً . ومن شاء أن يطلع على نقد لمذهبه فليقرأ كتاب كروسر « عدمية جون ديوى » .

الأمريكية ، والتجريبية الإنجليزية وبخاصة مذهب التطور ، والمثالية الألمانية . ثم نرى كيف راجع ديوى نفسه ، وتخلص من بعض هذه المؤثرات ، ثم طلع بمذهب جديد . وكان يمكن أن نتخذ من بعض أفكاره الرئيسية محوراً تدور عليه فلسفته ، كالتربية ، أو المنهج العلمى فى تطبيقه على الحياة الاجتماعية ، أو الديمقراطية ، أو غير ذلك . ولكننا آثرنا أن نجعل « الرجل » محور فلسفته ، نتناوله أولا فى حياته وسيرته ، ثم فى جوانبه المتعددة الألوان ، فنصوره مربياً ، وفيلسوفاً ، وثائراً على الفلسفة التقليدية ، وأخلاقيًّا ، وعالماً اجتماعيًّا . . .

ويعد جون ديوى من أبرز فلاسفة العصر الحاضر . لا فى أمريكا فقط ، بل فى جميع أنحاء العالم . فهو ولا ريب فيلسوف أمريكا المعبر عن اتجاهاتها العقلية ، وهو إلى جانب ذلك وبحكم آرائه فيلسوف عالمى ، أو كما يسميه الأستاذ إروين إدمان « أحد صناع التراث الأمريكى » ، ثم يضيف إلى ذلك : « يعترف بديوى اليوم أحد صناع الفكر المعاصر أو أحد الذين جددوا صياغته ، ليس بين أوساط الفلاسفة المحترفين فقط بل فى القانون والتعليم والفن »[١] . ويقول الأستاذ ديكهويزن : « تعتمد شهرة جون ديوى فى أساسها على مساهماته البارزة فى عالم الأفكار ، فهو يعد أحد كبار الفلاسفة الحقيقيين فى القرن الحاضر ، وهو أبرز المفكرين التربويين فى أمريكا . وقد امتد أثر فلسفته إلى ميادين شتى من البحث ، كعلم النفس ، والعلوم السياسية ، والاقتصاد السياسى ، وعلم الاجتماع ، والدين ، والتشريع والتربية ، بحيث أحست جميعاً بقوة فكره وأصالته . . . »[٢] . وكتب الأستاذ جون تشايلدز ، أحد تلاميذ جون ديوى ، يحتفل بذكراه عقب وفاته قال : « كتب الأستاذ موريس كوهين مقالاً عن الفلسفة الأمريكية صرح فيها بأن أمريكا إذا كان لها أن نصطنع طريقة بعض الدول الأوربية فتنشئ كرسيًّا وطنيًّا للفلسفة ، فلن تجد إلا شخصاً واحداً

(١) Irwin Edman : John Dewey, p. 21.

(٢) G. Dykhuizen : in Vermont Life magazine — 1949.

يشغله هو جون ديوى . ولا ريب أن تقدير الأستاذ كوهين لصدارة ديوى فى الفلسفة الأمريكية مما يوافقه عليه معظم المشتغلين بهذا الفن .

ولم يكن ديوى معترفاً به كأبرز مفكرينا فقط ، بل كان الممثل الذى تجسدت فيه معظم الأمور التى نعدها أمريكية ، ففيه مزيج من البرجماتية التى تؤكد ميزان النتائج العملية ، والمنهج العلمى ، والاختراعات التكنولوجية ، والديمقراطية باعتبارها شكلاً للحكومة وطريقة للحياة على حد سواء ، والروح الأمريكية الأولى بما كانت تمتاز به من إيمان بأن الرجل العادى يستطيع أن يبنى بالتعاون حضارة أكثر إنسانية . . . »[١]

فإن قلت : ولكن رأى هؤلاء الجماعة الذين ذكرتهم فيه من التحيز لمفكر من أبناء وطنهم ما لا يحتاج إلى دليل ، قلنا : لقد شهد له المفكرون من الأجانب عن أمريكا ، مع العلم أن تقدير الأحياء وهم على قيد الحياة نادر الوقوع . فهذا « بارودى » يكتب من فرنسا يقول : « إنه على الرغم من أن قلة قليلة من آثار ديوى — فيما عدا كتبه فى التربية — قد نُقلت إلى الفرنسية ، فإن فلسفته معروفة معرفة جيدة فى فرنسا وهى تلقى أعظم التقدير»[٢]. ولعلك تقول ، ولكن الفرنسيين قوم مهذبون يميلون إلى الثناء ؛ فإليك رأى مفكر لا يرحم فى نقده ، ولا يعترف إلا بنفسه ، نعنى برتراند رسل . فقد افتتح الفصل الثلاثين الذى كتبه عن جون ديوى فى كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » . قائلا : « إن ديوى الذى ولد عام ١٨٥٩ يُعترف به على وجه عام أنه رأس الفلاسفة الأحياء فى أمريكا . وإنى لأوافقهم على هذا التقدير تمام الموافقة ، فقد كان له تأثير عميق لا بين الفلاسفة فقط بل على طلاب التربية والجمال والنظريات السياسية »[٣] ويقول فى مقالة أخرى : « ولهذا الفيلسوف وجهة نظر — حيث تكون هذه النظرة

(١) Journal of Educational Theory — Vol. IV, Number 3, July 1954.

(٢) in Schilpp : The Phil. of J. Dewey, p. 229.

(٣) Bertrand Russell : Hist. of Western Philosophy, p. 819.

متميزة — تتفق مع عصر التصنيع والعمل الجماعى . ومن الطبيعى أن يكون أثره الأكبر فى الأمريكيين ، كما يقدره كذلك قوم يأخذون بعناصر التقدم مثل أمة الصين والمكسيك ممن يحاولون الانتقال السريع من حياة العصر الوسيط إلى التجديد الحديث . وتشبه شهرته ،لا مذهبه ، تلك الشهرة التى تمتع بها بنتام فى زمانه » (١) .

فإذا صرفنا النظر عن الغمزات اللاذعة التى اشتهر بها برتراند رسل ، بقى أنه اعترف بالفضل والشهرة والزعامة الفلسفية لا فى أمريكا فحسب بل فى الدول الأخرى التى تريد الأخذ بالحضارة الحديثة . وهذا شىء طبيعى من فيلسوف إنجليزى يعتز بقوميته ، ويتمسك بتقاليد الإنجليز ، وله إلى ذلك فلسفته الخاصة ، ووجهة نظر فى المنطق الرمزى لم يوافقه عليها ديوى ، كما سنرى بعد قليل عند الكلام عن ديوى المنطقى .

ومع ذلك فلم يسلم فيلسوف من النقد . وقديماً نقد أرسطو أستاذه أفلاطون فى سبيل الحق . وسهام النقد التى توجه إلى الفيلسوف من كل مكان ودليل على شهرته وآية على عظمته ، لا على ضعفه وضآلة شأنه . وفى الكتاب الذى نقلنا عنه رأى بارودى ورسل مقالات أخرى كثيرة بأقلام أعلام الفكر فى أمريكا وأوربا من مثل سانتايانا وهوايتهيد وغيرهما ، بعضها يشرح فلسفة ديوى ويحللها ويقدمها للجمهور ، وبعضها ينتقد هذه الفلسفة انتقاداً مرًّا . وقد انبرى لهم ديوى فى آخر الكتاب فشكر المادحين والقادحين على حد سواء ، ورد على نقد الناقدين فى فصل طويل بعنوان « الخبرة والمعرفة والقيمة » لخص فيها فلسفته ، ووضّح مذهبه ، ودافع فيها عن نفسه ، فالتقى الفكر بالفكر فى أجمل ندوة عقلية وأروعها ، كما كانت سنّة سقراط وأفلاطون فى الحوار والجدل . وهذه لعمرى هى السيرة الفلسفية كما ينبغى أن تكون ، السيرة البعيدة عن التعسف الدجماطيقى

---

(١) in Schilpp : The Phil. of J. Dewey, p. 137. "Dewey's New Logic"

وعن سوقية التفكير العامى .

وبعد ، فإنى أود أن أنبه على أمرين راعيتهما فى هذا الكتاب ، الأول العناية بعرض البرجماتية [١] عرضاً دقيقاً واسعاً بعض الشيء ليطلع قراء العربية على هذا المذهب المعبر عن الفلسفة الأمريكية فى جملتها ، والثانى التزام عبارات ديوى نفسه فى أكثر المناسبات لأنه هو نفسه كان يشكو من عدم أمانة الناقلين لمذهبه .

وأرجو أن أكون قد وفقت فى أمانة العرض ودقة التصوير .

* * *

رأينا فى استهلال هذا الفصل أن ما ترجم إلى العربية من كتبه خمسة هى (١) الديمقراطية والتربية (٢) الخبرة والتربية (٣) الحرية والثقافة (٤) تجديد فى الفلسفة (٥) آراء توماس جيفرسون الحية .

واليوم ونحن فى سنة ١٩٦٨ نجد أنه قد ترجمت له تسعة كتب أخرى هى (١) البحث عن اليقين (٢) المنطق أو نظرية البحث (٣) الفن خبرة (٤) الطبيعة البشرية والسلوك الإنسانى (٥) الفردية قديماً وحديثاً (٦) المدرسة والمجتمع (٧) التربية فى العصر الحديث (٨) مدارس المستقبل (٩) المبادئ الأخلاقية فى التربية .

---

(١) أقدم ما كتب بالعربية فى البرجماتية كتاب « الذرائع » ليعقوب فام ونشرته لجنة التأليف منذ ربع قرن ، ولكن عنوانه نفسه يدل على تحريف المذهب ، وأحدث ما كتب فى شيء من التطويل كتاب الدكتور زكى نجيب محمود « حياة الفكر فى العالم الجديد » والفصل الذى كتبه الأستاذ إسماعيل القبانى فى كتاب « التربية عن طريق النشاط » عن فلسفة جون ديوى .

الرجل

الرجل فى سطور :

١٨٥٩ — ولد فى فرمونت فى ٢٠ أكتوبر

١٨٧٥ — تخرج فى المدرسة الثانوية

١٨٧٩ — تخرج فى جامعة فرمونت

١٨٨٤ — حصل على الدكتوراه من جامعة جون هوبكنز

١٨٨٤ — ١٨٨٨ مدرس فلسفة بجامعة متشجان

١٨٨٦ — زواجه من أليس تشابمان

١٨٨٨ — ١٨٨٩ — مدرس فلسفة بجامعة منيسوتا

١٨٨٩ — ١٨٩٤ — أستاذ الفلسفة ورئيس قسم الفلسفة بجامعة متشجان

١٨٩٤ — ١٩٠٤ — أستاذ الفلسفة والتربية بجامعة شيكاغو

١٩٠٢ — ١٩٠٤ — مدير مدرسة التربية بجامعة شيكاغو — إنشاء مدرسة المعمل .

١٩٠٤ — رحلة إلى أوربا — إنجلترا — وإيطاليا

١٩٠٥ — ١٩٣١ — أستاذ الفلسفة بجامعة كولومبيا — أستاذ بمدرسة المعلمين بجامعة كولومبيا

١٩١٩ — رحلة إلى اليابان والصين — محاضرات فى طوكيو بالجامعة الإمبراطورية — وفى الصين بالجامعات الوطنية فى بكين ونانكنج .

١٩٢٤ — رحلة إلى تركيا

١٩٢٦ — رحلة إلى المكسيك

١٩٢٨ — رحلة إلى روسيا

١٩٣١ – ١٩٣٩ – أستاذ شرف للفلسفة بجامعة كولومبيا
١٩٣٧ – رئيس لجنة التحقيق فى اتهام تروتسكى ومحاكمته فى موسكو
١٩٥٢ – وفاته فى أول يونية .

الرجل من مؤلفاته :

١٨٨٢ – أول مقالة نشرها : « الدعاوى الميتافيزيقية للمذهب المادى » فى مجلة الفلسفة النظرية	The Metaphysical Assumptions of Materialism
١٨٨٧ – علم النفس	Psychology
١٨٩٧ – عقيدتى التربوية	My Pedagogic Creed
١٨٩٩ – علم النفس والمنهج الفلسفى	Psychology andPhilosophicMethod
١٩٠٠ – المدرسة والمجتمع	The School an Society
١٩٠٢ – الطفل والمنهج الدراسى	The Child and the Curriculum
١٩٠٣ – دراسات فى النظرية المنطقية	Studies in Logical Theory
١٩٠٨ – الأخلاق (مع جيمس تافتس)	Ethics
١٩١٠ – كيف نفكر	How We Think
أثر دارون فى الفلسفة	The Influence of Darwin on Philosophy
١٩١٥ – الفلسفة الألمانية والسياسة	German Philosophy and Politics
– مدارس الغد (مع ابنته إيفلين ديوى)	Schools of Tomorrow
١٩١٦ – الديمقراطية والتربية	Democracy and Education
– مقالات فى المنطق التجريبى	

(طبعة ثانية معدلة لكتاب دراسات فى النظرية المنطقية)	Essays in Experimental Logic
١٩١٧ — الذكاء المبدع (مع آخرين)	Creative Intelligence
١٩٢٠ — تجديد فى الفلسفة	Reconstruction in Philosophy
١٩٢٢ — الطبيعة البشرية والسلوك	Human Nature and Conduct
١٩٢٥ — الخبرة والطبيعة	Experience and Nature
١٩٢٧ — الجمهور ومشكلاته	The Public and its Problems.
١٩٢٩ — شخصيات وحوادث	Characters and Events
— الفن والتربية (مع آخرين)	Art and Education
— البحث عن اليقين	The Quest for Certainty
١٩٣٠ — الفردية قديماً وحديثاً	Individuality Old and New
— مقالة « من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبى »	From Absolutism to Experimentalism
— عقيدتى الفلسفية	Credo
١٩٣١ — الفلسفة والحضارة	Philosophy and Civilisation
١٩٣٤ — الفن كخبرة	Art as Experience
— إيمان مشترك	A Common Faith
١٩٣٥ — التحرير والحركة الاجتماعية	Liberalism and Social Action
١٩٣٨ — الخبرة والتربية	Experience and Education
— المنطق أو نظرية البحث	Logic : The Theory of Inquiry
١٩٣٩ — الحرية والثقافة	Freedom and Culture
— نظرية القيمة	Theory of Valuation
١٩٤٠ — التربية فى العصر الحاضر	Education Today

١٩٤٦ – مشكلات الناس (نشر في طبعة ثانية سنة ١٩٥٦ بعنوان فلسفة التربية) — Probems of Men

١٩٤٩ – المعرفة والمعروف (مع آرثر بنتلي) — Knowing and the Known

الرجل

من سيرته

إن صحت النظرية القائلة بأن الإنسان ثمرة البيئة التي يعيش فيها ، فإن جون ديوى أبرز مثال على صحة هذه النظرية . فقد اجتمعت له من ميراثه الأبوى ، والإقليم الذى نشأ فيه ، والتربية التي تلقاها فى حداثته ، والأساتذة الذين طلب العلم عليهم ، والأمة التي كان فرداً من أفرادها وما لتلك الأمة من تقاليد مأثورة عن الحرية والديمقراطية ، والعصر الذى ولد فيه وترعرع فى أحضانه ، والنزعات الفلسفية والاتجاهات العلمية التي أخذت تقوى وتشتد وبخاصة الاتجاه إلى التصنيع وما تبعه من مناداة العمال بحقوقهم ونزول المرأة إلى ميدان العمل ، والتغيير المحسوس السريع الذى نتج عن ذلك فى المجتمع والأخلاق والتربية والدين والفن — نقول اجتمعت هذه العوامل كلها على تكوين جون ديوى ، فكان بذلك ثمرة هذه البيئة الثقافية والحضارية .

ومن الموافقات العجيبة أن يقع مولد جون ديوى فى عام ١٨٥٩ وهو العام الذى نشر فيه دارون كتابه « أصل الأنواع » ، ذلك الكتاب الذى لعب فى فلسفة ديوى دوراً كبيراً فيما بعد . فقد أخذ بمذهب التطور العلمى وآمن به كما ينبغى أن يؤمن به كل من يأخذ نفسه بالمناهج العلمية فى البحث ، على حين لقى هذا الكتاب معارضة عنيفة فى الشرق على يد جمال الدين الأفغانى فى كتابه « الرد على الدهريين » فأخر بذلك عجلة التقدم العلمى عدة أجيال .

ولد ديوى فى العشرين من أكتوبر فى مدينة برلنجتون بولاية فرمونت الواقعة فى شمال الولايات المتحدة الأمريكية على مقربة من حدود كندا . وهو الابن الثالث لأسرة من الطبقة الوسطى ، فأبوه من نسل المهاجرين الذين وفدوا إلى أمريكا من بلاد الفلمنك فراراً من اضطهاد الحكام ، وكانوا يشتغلون بشتى

الصناعات كالغزل والنسيج والحدادة والزراعة . وليس تاريخ الأمريكيين موغلا فى القدم ، فهم سلالة ثلاثة قرون من المهاجرين الذين اعتمدوا على سواعدهم فى كسب المعاش ، وصارعوا الطبيعة حتى استنبتوا منها الزرع ، واستخرجوا من باطنها المعادن ، ولم يعتمدوا على مال موروث أو أرض ذلول . فهم أبداً فى صراع مع الطبيعة يعوّلون فى ذلك الصراع على استخدام أيديهم وسواعدهم وعقولهم . وقد ورثت الأجيال المتأخرة عن رواد المهاجرين الجرأة والإقدام ، والاعتماد على النفس ، والتحرر من التقاليد ، ومحبة الكشف والمغامرة ، واستخدام العقل البشرى فى تسخير الطبيعة ، واحترام العمل اليدوى فى كسب المعاش ، واعتبار النجاح المادى الملموس دليلا على صحة السبل المتبعة ، وهذه الصفة الأخيرة هى جوهر فلسفتهم المسماة بالبرجماتية . ومن هذا الوجه يمكن أن نعد جميع الأمريكان برجماتيين ، باعتبار أن البرجماتية تعبر عن الروح الأمريكية ، كما أن المثالية عنوان على الروح الألمانية ، والتجريبية هى السمة الغالبة للعقلية الإنجليزية ، وهكذا . ثم جاء المفكرون الذين اصطلحنا على تسميتهم بالفلاسفة فصاغوا هذه الروح البرجماتية مذهباً منسقاً ، وهذا ما فعله بيرس ، ثم وليم جيمس ، ثم جون ديوى .

كان أبوه أرشيبالد بقالاً فى برلنجتون ، على خلاف المأثور عن الأسرة من اشتغال أفرادها بالزراعة. وعلى الرغم من أن أرشيبالد لم يتلق إلا تعليماً مدرسياً بسيطاً، إلا أنه كمّل نفسه بالاطلاع ،فقرأ شكسبير وملتون، وكان يتغنى ببعض عباراتهما الأدبية التى حفظها عن ظهر القلب . أما أمه لوسينا رتش Lucina Rich فقد كانت أعرق نسباً وأوفر ثروة وأغزر علماً وأرهف ذوقاً . كان جدها عضواً بمجلس الشيوخ فى واشنجطون ، وأبوها قاضياً اشتهر بالعدل والحكمة ، وقد بثت الأم فى أبنائها محبة الثقافة ، والتعلق بأهداب التعليم والمضى فيه ، وهى المسئولة عن تحويلهم من الفنون العملية شطر التعليم الجامعى . ونشأ جون محباً للقراءة عاكفاً على الكتب يلتهمها التهاماً من المكتبة العامة فى المدينة . وقد أمضى

جون تعليمه الابتدائى والثانوى فى مدرسة برلنجتون العامة لاينفك عن شراء الكتب والاطلاع عليها ، وكان يحصل على المال اللازم لذلك من بيع صحيفة المساء التى تصدر فى برلنجتون ، ومن الاشتغال بترقيم الأخشاب التى ترد من كندا وتحفظ فى فناء قريب من البحيرة . هذا إلى أنه كان يشارك فى أعمال البيت ، وفى أعمال الحقل حين يذهب عند أقارب أمه فى الإجازة . وقد أثرت هذه النشأة الأولى فى فلسفته التربوية ، فذهب فيما بعد إلى أن المدرسة يجب أن تشارك فى الحياة وأن تمهد لها ، دون أن تقتصر كما كانت الحال فى القديم على موضوعات جافة نظرية بعيدة عن واقع الحياة .

ولما بلغ جون الخامسة عشرة تخرج فى المدرسة الثانوية ، والتحق بجامعة فرمونت Vermont القريبة من منزل الأسرة . فدرس خلال عامين اللغتين اليونانية واللاتينية ، والتاريخ القديم ، والهندسة التحليلية ، وحساب التفاضل والتكامل . ثم درس بعد ذلك العلوم الطبيعية ونظرية التطور ، وقرأ فى المجلات العلمية ما كانت تنشره فى ذلك الحين حول هذه النظرية التى خلبت ألباب الطلاب . وفى السنة الرابعة من الدراسة الجامعية تلقى محاضرات فى علم النفس ، وتاريخ الحضارة ، ودرس « جمهورية أفلاطون » التى أثرت فى نفسه إلى الأعماق فكتب فى سيرته الفلسفية وهى المقالة التى تحمل عنوان « من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبى » يقول ما فحواه إن قراءته المحببة هى محاورات أفلاطون وإن الفلسفة الحق هى فى الرجوع إليه[1] . فليس من الغريب أن نجد ديوى يستعرض أفلاطون ، ويستلهمه ، وينقده نقد الخبير . ثم درس إلى جانب ذلك الفلسفة الإنجليزية وبخاصة مذهب بركلى . واطلع فى ذلك الحين من المجلات الفلسفية على فلسفة أوجست كومت ، فلم يتأثر بنتائجها بمقدار ما تأثر بروحها فى الفلسفة الوضعية ، وفى ضرورة تطبيق العلم على المجتمع وأنظمته ، وفى الصلة

(١) From Absolutism to Experimentalism, in Contemporary American Philosophy, Vol. Two, p. 21.

بين الظروف الاجتماعية وبين العلم والفلسفة . أضف إلى هذا كله الفلسفة الألمانية المثالية التي فتنته ، وبخاصة فلسفة هيجل ، وظل موالياً لها فترة طويلة حتى عدل مذهبه وتخلص منها .

ومما يجدر بالذكر أن ديوى تأثر فى تلك الفترة برجل وكتاب . أما الرجل فهو الأستاذ « تورى » الذى كان يضطلع بتدريس الفلسفة بالجامعة . كانت هواية تورى للفلسفة أصيلة ، كما كان معلماً بارعاً ، وإليه يدين جون ديوى بأمرين : الأول استقرار أفكاره نهائيًّا نحو دراسة الفلسفة واتخاذها غاية له فى الحياة ، والثانى قراءته عليه نصوص قدماء الفلاسفة والفلسفة الألمانية ، وذلك على الطريقة السقراطية فى الصحبة والحوار . أما الكتاب الذى أثر فى تكوينه الفلسفى فهو « علم الفسيولوجيا » تأليف الفيلسوف توماس هنرى هكسلى (١٨٢٥ — ١٨٩٥) والشارح لمذهب دارون فى النشوء والارتقاء ، فاستمد من دراسته صورة قوية عن وحدة الكائن الحى ، خلقت فى نفسه نموذجاً لنظرة أشمل وأوسع للأشياء ، تلك النظرة الشاملة التى تتميز بها الدراسة الفلسفية .

ولم يكد يتخرج فى الجامعة حتى تطلع كغيره من زملائه إلى شغل وظيفة مدرس يكسب منها معاشه ، فظفر بوظيفة فى إحدى مدارس بنسلفانيا ، وأخذ يعلم اللاتينية والجبر والتاريخ الطبيعى ، واستمر فى ذلك المنصب سنتين . غير أنه لم يعدل أبداً عن الاشتغال بالفلسفة ، فكتب مقالة فلسفية بعنوان « الدعاوى الميتافيزيقية للمذهب المادى » ، نشرها الدكتور « هاريس » فى مجلته المسماة « الفلسفة النظرية » . ثم حثه تورى وهاريس على متابعة الدراسة الفلسفية فاقترض سنة ١٨٨٢ من عمة له خمسمائة دولار وذهب إلى بلتيمور والتحق بجامعة جون هوبكنز بغية الحصول على الدكتوراه . وحضر على أستاذين جليلين هما « جورج موريس » و « ستانلى هول » ، وكلاهما كان قد عاد من دراسته فى ألمانيا . وكان موريس واسع الاطلاع على تاريخ الفلسفة ، وهو الذى نقل كتاب « أوبرفج » فى تاريخ الفلسفة من الألمانية إلى اللغة الإنجليزية ، وكان

من أتباع مثالية هيجل ، وعن هذا الطريق اعتنق جون ديوى الهيجلية ، التى « تركت فى تفكيره رواسب دائمة » كما يقول . وقد شرح هذا التأثير على النحو الآتى : « تأثرت بفكرة هيجل عن المؤسسات الثقافية باعتبارها " عقلاً موضوعياً " يعتمد عليه الأفراد فى تكوين حياتهم العقلية ، كما تأثرت بكومت وكوندورسيه وبيكون . ثم هجرت الفكرة الميتافيزيقية التى تذهب إلى وجود عقل مطلق يتجلى فى النظم الاجتماعية وبقيت الفكرة ، المعتمدة على أساس تجريبى ، الخاصة بتأثير البيئة الثقافية فى تشكيل أفكار الأفراد ومعتقداتهم واتجاهاتهم الفكرية . وهذه الفكرة كانت عاملاً فى تكوين اعتقادى بأن وجود عقل أولى أسمى من العالم الطبيعى حسب الزعم الشائع فى علم النفس والفلسفة ليس لها سند تجريبى . وكانت عاملاً فى اعتقادى بأن علم النفس الممكن – المتميز عن دراسة السلوك بيولوجياً – إنما هو علم النفس الاجتماعى . أما فيما يختص بالأمور الأكثر التصاقاً بالفلسفة فإن عناية هيجل بفكرة الاتصال ووظيفة الصراع قد استمرت عندى على أسس تجريبية بعد تحول ثقتى السابقة فى الجدل إلى الشك . . . »(١) وظل الأستاذ موريس يرعاه إلى أن عينه مدرساً للفلسفة بجامعة متشجان بمرتب يبلغ تسعمائة دولار فى العام ، وذلك بعد حصوله سنة ١٨٨٤ على إجازة الدكتوراه ، وكانت رسالته بعنوان « علم النفس عند كانط » ، وهى رسالة لم تنشر ، ولا توجد منها نسخة فى الجامعة .

ولا يقل تأثير ستانلى هول عن جورج موريس فى تكوين جون ديوى ، الذى أخذ عن ستانلى هول الاتجاه الحديث فى علم النفس القائم على التجارب لا على النظر العقلى . ونحن نجد هذا الأثر واضحاً فيما أخذه ديوى عن وليم جيمس من كتابه « أصول علم النفس » ذلك أن جيمس يعتمد على تيارين ، الأول : أنّ علم النفس هو علم الشعور ، والثانى أن علم النفس يقوم على علم الحياة . واصطنع ديوى التيار الثانى ، ورفض الأول .

وسكن ديوى وهو فى متشجان فى نزل مع زميل له ، وكان يسكن فى

(١) The Philosophy of John Dewey — edited by Schilpp — p. 17-18.

النزل نفسه شقيقتان ، إحداهما هى « أليس تشابمان » التى تزوجها ديوى بعد عامين ، فى يولية سنة ١٨٨٦ . كانت أليس تشتغل معلمة لتكسب معاشها ، وأثرت فى زواجها أثراً عظيما ، فهى محبة للعلم ، صافية الذهن ، رقيقة القلب ، تتميز بفيض من الشجاعة والحيوية . وكانت تحمل فى نفسها ثورة على الأوضاع الاجتماعية وما فيها من مظالم، فدفعت زوجها من الاهتمام بالفلسفة الكلاسيكية إلى مشكلات الحياة المعاصرة ، كما أنزلته من سماء النظريات إلى عالم البشر وجعلت لهذا العالم معنى . وقد أنجب منها ستة أولاد بين ذكور وإناث . وقد سميا طفلهما الثالث باسم موريس إحياء لذكرى أستاذه ، غير أن هذا الطفل مات وهو فى الثانية والنصف من عمره مريضاً بالدفتريا ، فأحدث موته « فى نفس والديه جرحاً لم يندمل »[1] . فلم يكن ديوى يحب أبناءه حباً غريزياً فطرياً فحسب ، بل حباً فلسفياً هو ثمرة ملاحظته إياهم وتتبع نموهم ومشاهدة سلوكهم مما كان له أكبر الأثر فى تكوين نظرياته عن نفسية الأطفال وطبائعهم ، فضلا عن نظريته الفلسفية فى صياغة المجتمع والأخذ بيده عن طريق التربية . ولا غرو ، فإن ديوى فى نظر كثير من المؤرخين والنقاد فيلسوف تربية قبل كل شىء . ومما يروى عن فرط محبته للطفولة أنه ألف كتابه المشهور « الديمقراطية والتربية » وهو يحمل طفله على إحدى ركبتيه ويضع الورق الذى يكتب فيه على الأخرى .

وفجعه القدر فى صبى آخر توفى وهو فى الثامنة ، وكان ديوى فى رحلة إلى أوربا . حيث ركب البحر من مونتريال إلى ليفربول ، فأصيب ابنه بالتيفود على ظهر السفينة ، وأدخل الطفل مستشفى فى ليفربول حتى أبل من مرضه ، ولكنه لم يكد يبارح المستشفى حتى انتكس ومات . وصحبت الأم أبناءها الآخرين إلى إيطاليا ، وعاد ديوى إلى كولومبيا للتدريس على أن يلحق بأسرته فى الصيف القادم فى إيطاليا ، وهناك تبنى طفلا إيطالياً اسمه « سابينو » يقرب من سن ابنه الذى توفى حديثاً . وسابينو هذا هو الذى قام فيما بعد بالمهام العملية التى يقوم

---

(١) المرجع السابق ص ٢٤

بها ديوى فى التعليم الابتدائى ، كما أن ابنته الكبرى « إيفلين » كتبت مع والدها كتاب « مدارس الغد » وكتاب « مدارس جديدة بدلا من القديمة » ، وابنته « جين » هى التى كتبت سيرة حياته التى ننقل عنها ، ورجعت إليه فى كثير من أجزائها . وهذه المشاركات العملية بين ديوى وبين أبنائه إنما تدل على حبه الشديد لهم ، وحبه الخير للطفل عامة .

اتصل ديوى وهو فى فجر حياته العملية بشخصيتين كان لهما أثر عظيم فى آرائه . الأول هو « جيمس تافتس » Tufts الذى عرفه حين كان فى متشجان ، فاشتغلا معاً ، وتعاونا على التفكير والتأليف . ولما ذهب « تافتس » إلى جامعة شيكاغو دعا ديوى إلى الاشتغال معه ، فقبل التدريس بها سنة ١٨٩٤ ، وأثمر تعاونهما تأليف كتاب « الأخلاق » الذى صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٠٨ . وقد درس « تافتس » فى ألمانيا ، وهو الذى نقل كتاب « وندلباند » فى تاريخ الفلسفة إلى اللغة الإنجليزية .

ولما خلا منصب « تافتس » فى متشجان حل محله الأستاذ « جورج هربارت ميد » Mead الذى يعد من أقطاب البرجماتية ، والذى ظل حتى وفاته عام ١٩٣١ صديقاً حميما لديوى . وكان « ميد » يهتم أعظم الاهتمام بالأثر البيولوجى على الظواهر النفسية ، لا من جهة الصلة بين المخ والنفس بل من جهة الصلة بين الكائن الحى فى جملته حين يوضع فى بيئة يستجيب لمؤثراتها ويؤثر فيها ، ويصبح الجهاز العصبى عضواً ينظم العلاقة بين الكائن والبيئة ، ويمكن وصف التفكير ذاته من هذه الزاوية . واعتمد ديوى على هذه النظرية وطبقها على فلسفته ونظرياته فى علم النفس .

ومن جملة الأسباب التى جعلت ديوى يقبل منصب التدريس فى جامعة شيكاغو انضمام قسم التربية إلى قسم الفلسفة وعلم النفس . فهو يعترف فى سيرته بأن التربية أول الأمور التى تميز بها تفكيره الفلسفى ، وفى ذلك يقول : « أول الأمور فى تطور تفكيرى أهمية التربية نظرياً وعملياً فى نفسى ، وبخاصة تربية

الصغار ، لأنني لم أشعر أبداً بتفاؤل كثير فيما يختص بإمكان التعليم « العالى » إذا بنى هذا التعليم على أسس ضعيفة . وقد اندمج هذا الاهتمام بالاهتمام بعلم النفس والمؤسسات والحياة الاجتماعية ، وسار معها جنباً إلى جنب وقد كان يمكن أن تظل هذه الاهتمامات منفصلة . . »[١]

أنشأ ديوى وهو فى شيكاغو مدرسة أولية يقوم التعليم فيها على أسس تختلف مما جرى عليه العرف ، وعاونه فى ذلك جماعة من الآباء يرغبون لأبنائهم هذا الضرب الجديد من التعليم ، فأمدوه بالمال والتأييد الأدبى . وأنشئت المدرسة تحت إشراف قسم الفلسفة الذى كان رئيسه فى الجامعة ، وسميت باسم « المدرسة المعملية » Laboratory School ، ولو أن اسمها الذى جرى على ألسنة الناس هو « مدرسة ديوى » . وسميت المدرسة « معملا » لأنها كانت بالإضافة إلى تعليم الفلسفة وعلم النفس والتربية كمعامل للطبيعة والكيمياء ، ولم يكن الغرض منها أن تكون مدرسة تجريبية ، أو عملية ، أو تقدمية ، كما توصف المدارس الحديثة اليوم . وبلغ من رغبة ديوى النجاح لهذه المدرسة وتمويلها ، إذ لم تكن الجامعة تمنحها إلا مقداراً يسيراً من المال ، أنه ألقى محاضرات فى التربية يعين بأجرها مشروعه ، وهذه المحاضرات هى التى طبعها فى كتاب « المدرسة والمجتمع » الذى طبع عدة مرات وترجم إلى بضع عشرة لغة أجنبية .

وأثمرت إقامته فى شيكاغو واشتغاله رئيساً لقسم الفلسفة بجامعتها ثماراً فلسفية إلى جانب ما أنتجه فى التربية . فقد اتجه إلى تنمية مذهبه فى الأخلاق وعلم النفس والمنطق ، فألقى خلال ثلاث سنوات ثلاثة موضوعات تدور حول الأخلاق وهى « منطق الأخلاق » ، و « الأخلاق الاجتماعية » و « الأخلاق النفسانية » ، وهذا الموضوع الأخير هو الذى كان أساس كتابه المشهور المعروف باسم « الطبيعة البشرية والسلوك » . وكان قد تفرغ للتدريس لطلبة الدراسات العليا ، واتخذ منهم حلقة تتردد بينه وبينهم أصداء الفكر ، وتتطاير من احتكاك عقولهم شرر المعرفة . لقد أحيا بذلك سنة المدارس الفلسفية القديمة

---

(١) من سيرته بعنوان From Absolutism to Experimentalism. p. 22.

كالأكاديمية والمشائية ، وأصدرت المدرسة مجتمعة سنة ١٩٠٣ كتاباً بعنوان « دراسات فى النظرية المنطقية »(١) ، وهو عبارة عن أحد عشر فصلا ، أربعة من قلمه وسبعة بقلم زملائه وتلاميذه ، وقد أعيد طبع هذا الكتاب فيما بعد بعنوان آخر هو « مقالات فى المنطق التجريبى »(٢) . وحين أصدر الكتاب فى طبعته الأولى رحب به وليم جيمس وأعلن عن مولد « مدرسة شيكاغو » صاحبة الاتجاه البرجماطيقى . ويمتاز هذا الاتجاه بالنزعة « الأداتية Instrumental » ، وهى النزعة التى اشتهر بها جون ديوى وأصبحت عنواناً على مذهبه . وينبغى أن نعد كتابه العظيم « الديمقراطية والتربية » الذى أصدره سنة ١٩١٦ وهو يدرس فى جامعة كولومبيا من ثمار تجاربه فى شيكاغو، وأودع فيه خلاصة آرائه فى الفلسفة والتربية ، وقال عنه فى سيرته إنه الكتاب «الذى عبر سنين كثيرة عن فلسفتى أكمل تعبير »(٣) .

ولم تطب له الإقامة فى شيكاغو بعد أن اختلف مع مدير الجامعة حول إدارة « المدرسة العملية » ، إذ ضمت الجامعة إليها معهداً للتربية لتخريج المدرسين ، وكانت هناك مدرسة ابتدائية ملحقة به ، فتعارضت المدرستان ، ولم يقبل ديوى أن يرى غرس يديه يذوى فاستقال سنة ١٩٠٤ ، وكتب إلى وليم جيمس فى هارفارد وإلى «كاتل » Cattell فى كولومبيا يخبرهما بما انتهى إليه أمره ، فعمل كاتل على تعيينه فى جامعة كولومبيا إلى جانب التدريس كذلك بكلية المعلمين « Teachers College » . وظل بتلك الجامعة إلى أن أحيل إلى الاستيداع سنة ١٩٣١ . وكان من الطبيعى أن تتغير آراؤه بسبب اتصاله بالبيئة الجديدة واحتكاكه بأساتذة لهم اتجاهات مختلفة . كان رئيس قسم الفلسفة هو الأستاذ وودبردج Woodbridge الذى تزعم الحركة الواقعية فى

(١) Studies in Logical Theory, Chicago, 1903.

(٢) Essays in Experimental Logic. Chicago, 1916.

(٣) From Absolutism to Experimentalism, p. 23.

الفلسفة معتمداً على الميتافيزيقا الأرسطية . وكانت هناك حركة أخرى مثالية اتبعها ديوى زمناً حين كان من السائرين على نهج الهيجلية ، حتى عدل عن الأخذ « بالمطلق » . واتفقت آراء وودبروج مع اتجاه ديوى الجديد من هذه الناحية . وفى الوقت نفسه انقسم الواقعيون على أنفسهم فريقين ، أحدهما يقول بالكثرة والتعدد وعلى رأسهم وليم جيمس ، والآخر يقول بالواحدية . واضطرب ديوى بين التيارين فأخذ بمذهب الكثرة فى ابتداء الأمر ، ولكنه انتهى إلى ميتافيزيقا تعتمد على الواحدية Monism .

مهما يكن من شيء فقد خرج ديوى بعد هذه السنوات من البحث والتفكير إلى تعديل فى فلسفته أعلنه فى كتابه « تجديد فى الفلسفة » وهى المحاضرات التى ألقاها فى طوكيو ، وفى كتابه « البحث عن اليقين » وهى محاضرات ألقاها فى أدنبرة سنة ١٩٢٩ ، وسار بعد ذلك فى هذا الطريق الجديد .

ونبغ من تلاميذ ديوى فى كولومبيا عدد كبير يعدون اليوم من طليعة فلاسفتهم ، مثل راندال ، وإيدمان ، وكلبا تريك ، وتشايلدز ، وهوك ، وراتنر ، وغيرهم . وبذلك يمكن أن نعد ديوى صاحب مدرسة بمعنى الكلمة تحمل لواء مذهب فكرى فى الفلسفة والتربية والاجتماع والتاريخ . وجوزيف راتنر هو الذى جمع عدة مقالات لديوى نشرها فى مجلد بعنوان « العقل فى العالم الحديث » مع مقدمة طويلة عن فلسفته . أما « هوك » فقد راجع معظم مؤلفات ديوى الأخيرة قبل طبعها . ومن الأمور التى أعانت على بعث الحياة فى كتابات ديوى أن معظم كتبه الهامة عبارة عن محاضرات ألقاها على الطلبة فى الجامعات المختلفة كما ذكرنا من قبل ، أو هى مقالات فى المجلات الفلسفية تعد رداً على آراء غيره من المفكرين ، أو هى ضرب من الحوار والجدل على الطريقة الأفلاطونية . والفلسفة الحقة فيما يؤثر عن أفلاطون أنها ثمرة الحوار ومشاركة الرأى واحتكاك الفكر بالفكر مع الحرية فى قبول النقد ، ورد الحجة بالحجة . فقد كان البحث عند أفلاطون كما صوره فى المحاورات : « دراماتيكياً ،

غير مستقر ، متعاوناً ، وكان أفلاطون فى هربه الشديد من الميتافيزيقا ، ينتهى دائماً إلى وجهة اجتماعية وعملية »(١) .

ولم يقف نشاط ديوى عند الفلسفة أو التربية أو علم النفس بل تجاوزها إلى السياسة ، فقد كان من المؤمنين إيماناً عميقاً بالديمقراطية لا يبغى عنها حولا ، ودافع عنها أروع دفاع ، كما أرسى قواعدها على أسس فلسفية ، ووصلها بالتربية حتى ينشأ الطفل منذ صغره على عشق الديمقراطية ومحبة الحرية ، ليكون سلوكه فى الحياة حين يشتد ساعده ويدخل فى طور الشباب والرجولة صادراً عن ديمقراطية أشربت بها نفسه ونزلت منه منزلة الطبع . وبذلك تكون الديمقراطية فى الدولة ديمقراطية حقيقية وليست صورية يتشدق بها صاحبها ولا يعمل بها . بدأ ديوى يحاضر فى الفلسفة السياسية ويناقش نظريات « الحق الطبيعى » عند جماعة أصحاب المنفعة من فلاسفة الإنجليز ، وغيرهم من المدارس ، وتعرض لمذاهب السيادة والحقوق والواجبات السياسية عند أقطاب المفكرين من أمثال هوبز ولوك وروسو ، ومبادئ الثورة الفرنسية فى الحرية والإخاء والمساواة . وانتهى ديوى إلى أن مقتضيات العصر الحاضر تستلزم أن تقوم الديمقراطية الصحيحة على ديمقراطية تسود النظام الاقتصادى والصناعى . كذلك دافع ديوى عن الديمقراطية فى عصر سادت فيه الرأسمالية واصطدمت الحريات السياسية والاجتماعية بسلطان المال ونفوذ الشركات وبخاصة فى نيويورك التى كان يعيش فيها ويدرس بها . ولكنه قد ورث النزعة الديمقراطية وعاش فيها عندما كان فى برلنجتون ، تلك الديمقراطية التى انحدرت مع سلالة المهاجرين وتيسر الاحتفاظ بها بعيداً عن زحمة المدن الكبرى . ولذلك رأى الاحتفاظ بهذا التراث حياً فى القلوب عن طريقين : الأول هو التربية حتى أصبح شعار المعلمين هو « التربية للديمقراطية والديمقراطية فى التربية »(٢) . والثانى هو تحرير المرأة وحصولها على

(١) المرجع السابق ص ٢١ ، من وصف ديوى لأفلاطون وكيف تأثر به .

(٢) "Education for Democracy and Democracy in Education".

حقها فى الانتخاب ، لأن تحرير المرأة جزء لا يتجزأ من الديمقراطية السياسية .

ولا ريب أن رحلات ديوى إلى البلاد الأجنبية كانت من أسباب تطور آرائه السياسية والاجتماعية . كانت الرحلة إلى الخارج تقليداً ولا يزال سائداً فى أمريكا لتزويد أساتذة الجامعات بخبرة واقعية عن الحياة فى العالم الذى يعيشون فيه . وقد ذكرنا رحلة ديوى من قبل إلى إنجلترا وفرنسا وإيطاليا . ولم تكد الحرب العالمية الأولى تنتهى حتى ذهب إلى اليابان يلقى محاضرات فى جامعة طوكيو بدعوة من صديقه الدكتور « أولز » الذى عرفه حين كان يدرس الاقتصاد السياسى فى أمريكا ، وأصبح من الرجال البارزين فى الحكومة . وطبعت هذه المحاضرات فى كتابه « تجديد فى الفلسفة » الذى جاء فى مقدمة طبعته الأولى إن الغرض منها عرض المباينات العامة بين النماذج القديمة والحديثة فى المشكلات الفلسفية . ثم دعى وهو فى اليابان إلى إلقاء محاضرات فى الصين. وتسنى له خلال إقامته أن يطلع على بواكير حركة النهضة والتحرير فى الصين وقوة الرأى العام الممثلة فى طلبة الجامعات وإضرابهم احتجاجاً على الحكومة للتخلص من نفوذ اليابان . وساهمت زوجته فى حركة تحرير المرأة الصينية ومطالبتها بالتعلم كالذكور . وفى الصين زاد إيمان ديوى بأن التربية هى السبيل إلى إحداث الثورة الاجتماعية والتقدم بالأمة من أسر التقاليد البالية التى لم تعد تلائم العصر الحاضر ، وذلك بعد أن شهد خمائر الثورة العاملة فى البيئة المدرسية . فلما ذهب إلى تركيا عام ١٩٢٤ وإلى المكسيك عام ١٩٢٦ ازداد إيماناً على إيمان ، ورسخت فى نفسه العقيدة بأن التربية هى القوة الفعالة فى الظفر بالتغييرات الاجتماعية الثورية التى تأخذ بيد الفرد ، وتضمن رقيه ورفاهته ، إن شئنا أن تكون هذه التغييرات جدية مثمرة ، لا مجرد تغيير زى بزى آخر ، دون أن تصدر هذه النظم الاجتماعية الجديدة عن إرادة الشعب ومحض حريته ، فلا تؤثر أثرها ، ولا تؤدى الغرض المقصود منها .

وزار ديوى روسيا السوفييتية عام ١٩٢٨ فاطلع على الثورة السائرة فى طريقها بقوة ديناميكية جبارة ، ووصفها كما ينبغى أن يفعل الفيلسوف حين

يطلب الحق لذاته ، وكتب عدة مقالات تفيض بالعطف على الحركات التقدمية التى شاهدها مما جعل الصحافة فى ذلك الحين تصمه بالدعوة البولشيفية ، وتطلق عليه « ديوى الأحمر » . ذهب إلى روسيا فى صحبة جماعة من أساتذة التربية فى أمريكا للاطلاع على نظم السوفييت فى التعليم ، فالتقى بكثير من مربيهم وأساتذتهم وطلابهم ، ولمس فيهم الإيمان العميق بأن التربية التى تهدف إلى خدمة المجتمع والتى تقوم على التعاون هى السبيل إلى تحقيق أهداف الثورة ، وبناء أمة جديدة قوية . وكانت فلسفة روسيا تذهب إلى تغيير النظم الاقتصادية والسياسية مما يفضى فى نهاية الأمر إلى تحرير جميع الأفراد ، وإطلاق ما فيهم من مواهب وقوى كامنة .

وأدت زيارته إلى روسيا إلى انغماسه بعد ذلك فى الاطلاع على شئونها السياسية الداخلية بسبب محاكمة تروتسكى المشهورة . فقد كان تروتسكى من زعماء الثورة الروسية الذى مهد لها مع لينين ، وعين سنة ١٩١٧ بعد نجاح الثورة قوميسيراً للشئون الخارجية . ولما توفى لينين عام ١٩٢٤ أقصاه ستالين من الحزب وطرده منه سنة ١٩٢٧ ثم حوكم ونفى سنة ١٩٢٩ فلجأ إلى المكسيك وظل بها حتى توفى سنة ١٩٤٠ وقد انقسم الناس فى وقت محاكمة تروتسكى فريقين ، وبخاصة فى روسيا ذاتها ، فريق يتبع ستالين وفريق يؤيد تروتسكى ؛ وقد قضى على الستالينية أخيراً عندما أعلنت الحكومة السوفييتية سنة ١٩٥٧ الخروج على مبادئه بعد وفاته . وخلاصة هذا المذهب هو تركيز السلطة كلها فى شخص واحد ، أو « عبادة الفرد » . أما التروتسكية فكانت تفسر المذهب الشيوعى على أساس دولى ، وأن الطبقة العاملة فى جميع أنحاء العالم يجب أن تتحرر ليصل الفرد حقًّا إلى الديمقراطية. والذى يعنينا من ذلك أن ديوى كان عضواً فى محاكمة تروتسكى ، فرأى الفرصة مناسبة للاطلاع على تلك المذاهب السياسية وحقيقة المحاكمات التى تجرى فى داخل روسيا . وخرج ديوى من هذه المحاكمة بأن التروتسكية والستالينية على حد سواء يهدفان إلى تحقيق أغراضهما بالقوة

والدكتاتورية ، وكلاهما يلغى حرية الفرد التى ظل ديوى طول حياته يدافع عنها بعقيدة راسخة .

يتضح من هذا العرض لسيرة الرجل أن حياته كانت حافلة بالكفاح الفكرى للدفاع عن مذهبه الفلسفى ، وآرائه الجديدة . ولم يكن ذلك المذهب ثمرة تأمل مفكر يعيش فى برج عاجى منعزلا عن الناس والعالم ، بل نتيجة الاتصال المباشر الوثيق بالناس والمجتمع فى جميع أنحاء العالم ، والإحساس بالتطور العلمى أو قل الثورة العلمية التى خطت خطى جبارة منذ أواخر القرن التاسع عشر ، والتى نشهد نتائجها ونعيش فيها . غير أن التقدم فى العلوم الرياضية والطبيعية والبيولوجية ، لم يصحبه تقدم فى العلوم الإنسانية فكان لابد من ظهور فيلسوف ينعم النظر فى تحقيق هذه الصلة بين التيارين ، ويعمل على التوفيق بينهما . وهذا ما فعله ديوى . وقد صور لنا تطور تفكيره ، ونلخصه فى أمور أربعة ، هى :

١ ــ الاهتمام بالتربية نظرياً وعملياً ، وبخاصة الصغار ، وأن التفلسف يجب أن يدور حول التربية من جهة أنها تاج الاهتمامات الإنسانية .

٢ ــ إخراج منطق جديد يلغى الثنائية القائمة بين منهج للعلوم ، ومنهج آخر للأخلاق ، باعتبار أن العلم هو التفكير النظرى ، والأخلاق هى السلوك العملى . هذا المنهج الجديد هو الذى سماه « الأداتية » .

٣ ــ تخليص علم النفس من النزعات الميتافيزيقية والبحث فى الشعور ، وتطبيق العلوم البيولوجية على دراسة نفسية الإنسان .

٤ ــ تطبيق العلم الحديث ومناهجه على العلوم الاجتماعية مثل الأنثروبولوجيا والتاريخ ، والسياسة ، والاقتصاد ، واللغة والأدب ، وغير ذلك[١] .

ولتحقيق هذه الأهداف كتب مؤلفاته العديدة ، ومقالاته الغزيرة[٢] التى

---

(١) From Absolutism to Experimentalism — p. 22-26.

(٢) فى الطبعة الثانية من كتاب شيلب ثبت واف بمؤلفاته ومقالاته من صفحة ٦١١ إلى صفحة ٦٨٧ .

لم ينقطع سيلها إلى أن انطفأت شعلة حياته فى يونية سنة ١٩٥٢ ، ولا تزال هذه الشعلة متقدة بنور الحقيقة التى دأب على البحث عنها .

* * *

ونلاحظ أن هذا التصوير لتطور تفكيره قد كتبه سنة ١٩٣٠ ، ثم عاش بعد ذلك اثنين وعشرين عاماً لا ريب أنه تطور تطوراً آخر ، لم يكن حاسماً حتى يعد انقلاباً كذلك الذى جرى له من المذهب المطلق إلى المذهب التجريبى ، ولكنه يعد تعديلا فى بعض النتائج والاتجاهات التى وصل إليها . وهو نفسه يعترف بهذا التطور فى مقدمتين كتبهما لكتابين صدرا فى أواخر حياته . الكتاب الأول هو « مشكلات الناس » الذى صدرت طبعته الأولى عام ١٩٤٦ . وهو عبارة عن مقالات كتبها فى مناسبات مختلفة فى شتى المجلات الفلسفية ، ومعظمها كتب فى أثناء الحرب العالمية الثانية . يقول فى التمهيد لهذا الكتاب : « من الطبيعى أن شيئاً من التعديل قد حدث لموقفى من شتى الأمور الفلسفية على مر السنين . ولا ريب أن المقالات التى صدرت أخيراً أقرب إلى تمثيل آرائى الحاضرة . أما المقالات الأقدم زمناً ، فإنها نظراً لمرور وقت طويل عليها جديرة بإعادة طبعها باعتبار أنها تبشر بالاتجاه الذى سلكته خلال الخمسين السنة فيما بين ذلك » . فالاتجاه العام لفلسفته أصبح واضحاً فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، وأخذ بعد ذلك ينسج مذهبه شيئاً فشيئاً ، وعاماً بعد آخر . وهو يؤكد فى مقدمته الجديدة لكتاب « مشكلات الناس » أن المسألة الرئيسية فى الفلسفة اليوم هى البحث فى القيم ، وتطبيق المنهج العلمى عليها .

والكتاب الثانى هو « تجديد فى الفلسفة » صدرت طبعته الأولى سنة ١٩٢٠ ، وطبع مرة ثانية سنة ١٩٤٨ ، فقدم له بمقدمة طويلة جعل عنوانها : «التجديد كما أراه بعد خمسة وعشرين عاماً » واقترح أن يغير عنوان الكتاب من « تجديد الفلسفة » إلى تجديد فيها ، فهو تجديد التجديد . والذى دفعه إلى ذلك هو التغير السريع فى جميع أمور الإنسان تغيراً لم يسبق له فى التاريخ مثيل .

والتقدم الملموس الهائل، يريد التقدم العلمى الذى لم يصحبه تقدم مماثل فى الأخلاق والاجتماع . أما الفلسفة فإنها تحتاج إلى معاودة النظر فى نظرية المعرفة بوجه خاص . ونحن نرى من ذلك أنه عدّل فلسفته ولكنه لم يعدل عنها ، بدّل ولم يتبدل ، وعدّل ولم يعدل ، وبقيت الخطوط العامة الرئيسية التى صوّرها عن فلسفته فى النقط الأربع ، وهى التربية والأداتية وعلم النفس وعلم الاجتماع ، هى الخطوط المعبرة حقًّا عن اتجاه فلسفته ، ولهذا السبب سننسج على منوالها عند الكلام على جوانب الرجل ، احتراماً لتصويره الذى صَوَّره لنفسه .

نقول ذلك لأن المنطق كان يقتضى أن نبدأ بالكلام عن منهج الرجل ، وهو « الأداتية » باعتبار أن المنهج هو السبيل إلى المذهب من جهة ، وأنه أهم من المذهب من جهة أخرى . والحق ، يعد ديوى صاحب منهج قبل كل شىء ، وهذا ما يجعله فيلسوفاً يشغل منزلة مرموقة بين المعاصرين من الفلاسفة . وهو نفسه قد وصف نفسه بأن فلسفته هى « التجريبية » . ولا خلاف فى القول عن منهجه إنه التجريبية ، أو الأداتية ، أو البرجماتية ، فهى مظاهر مختلفة لمنهج واحد رئيسى ، نبع فى أمريكا باسم البرجماتية ، وسيأتى تفصيل ذلك فى حينه .

ولكننا احتراماً لوصية الرجل سنبدأ بالكلام عن جانب « المربى » فيه .

المربى

الفلسفة تربية

التربية فلسفة ، وعلم ، وفن . وقد بحث ديوى فى التربية من هذه الجهات الثلاث ، وصنف فى تجلية وجهة نظره من المقالات والكتب الشىء الكثير ، فضلا عن إنشاء « المدرسة المعملية » ليجرب فيها نظرياته ويختبر صحتها .

ونبدأ بالحديث عن التربية باعتبار أنها هى الفلسفة وأن الفلسفة هى التربية؛ وهذا شىء آخر خلاف فلسفة التربية ، ولندع صاحب الرأى يتحدث عن ذلك فى سيرته الفلسفية حيث يقول : « ومع أن كتابى المسمى "الديمقراطية والتربية" ظل لأعوام كثيرة الكتاب الذى عرضت فيه فلسفتى أكمل عرض ، فلست أعرف أحداً من النقاد الفلاسفة — المتميزين عن المعلمين — قد رجع إليه . فأثار ذلك دهشى وتساءلت : أيعنى ذلك أن الفلاسفة بوجه عام — مع أنهم هم أنفسهم معلمون عادة — لم ينظروا إلى التربية نظرة فيها من الجد ما يجعلهم يسلمون بأن أى شخص عاقل قد يرى من الممكن أن التفلسف يجب أن يدور حول التربية باعتبار أنها أقصى اهتمام إنسانى يتركز معه علاوة على ذلك مشكلات أخرى كونية وأخلاقية ومنطقية »[1] .

ولم يكن ديوى أول من جعل الفلسفة هى التربية . فقد كان سقراط ، شيخ الفلاسفة معلماً للشباب ، وكتب أفلاطون « الجمهورية » وبسط فيها نظاماً للتربية توّجه بالفلسفة ، وافتتح الأكاديمية يربى فيها طائفة من الفلاسفة تربية فاضلة رشيدة ويعدهم ليكونوا حكاماً للمدينة . وكان سقراط يرى أن الفلسفة هى البحث فى الإنسان من جهة أخلاقه وتقاليده وأحواله الاجتماعية

(١) من المذهب المطلق إلى التجريبى — ص ٢٣ .

ابتغاء خيره وسعادته بمعرفة طبيعته الحقة لا باتباع العرف السائد والعقائد البالية . وذهب أفلاطون إلى أن الفلسفة هي « البصر[1] » vision بالحقيقة ، وهي هداية النفس الإنسانية وتحويلها من عالم التغير والحس إلى عالم المثل والحقائق الثابتة . ولن تبلغ الفلسفة غايتها إنْ عند سقراط أو عند أفلاطون إلا بالتربية . أي صياغة النفس الإنسانية وطبعها على الحق والخير والجمال . ولم يكن طريق التربية عندهما سهلا ، بل كان يقتضي دربة طويلة ، وممارسة شاقة لعلوم شتى ، وبخاصة العلم الرياضي كما نصح به أفلاطون . والفلسفة عندهما فضلا عن ذلك « منهج » ، فهي عند سقراط طريق للبحث يعتمد على التوليد ، وعند أفلاطون ضرب من الجدل يؤدي إلى ذلك البصر بالحقيقة . والتربية عندهما سبيل إلى عالم أفضل ، وبحث في الإنسان وسلوكه ونظمه الاجتماعية يفضي إلى ترقيته .

وكانت الفلسفة على عهد سقراط وأفلاطون حية لاتصالها المباشر بالمجتمع وبالناس عن طريق الحوار والجدل ، وكان لها من أجل ذلك معنى وأدت وظيفة . فلما انعزلت عن المجتمع واقتصرت على المناقشات داخل جدران المدارس أضحت لفظية ، ومجادلات فارغة ، ولم يعد لها معنى مفهوم ولا أصبحت تؤدي وظيفتها . فإذا عادت الفلسفة إلى الحياة مرة أخرى واتصلت بالناس تبحث في أمورهم ، فلا جرم أن تكون عندئذ هي التربية بالمعنى الواسع لهذا الاصطلاح .

وقد أخذ ديوى عن اليونانيين في الفلسفة أموراً ، ورفض أموراً أخرى . أخذ عنهم روح الفلسفة واتجاهها إلى البحث في الأمور الإنسانية ، ومحاولة الرقي بالمجتمع عن طريق التربية ، والجرأة في مهاجمة التقاليد الجامدة التي لا تساير الزمن ، وذلك بالنظر الحر ، والنقد المر ، حتى لقد يبلغ بالفيلسوف أن ينتقد نفسه . ولقد حوكم سقراط لحرية فكره ، ومرارة نقده ، وتعليمه الشباب الثورة على التقاليد والعرف ، كما انتقد أفلاطون نفسه في كثير من المحاورات .

---

(١) يقال البصر ، والرؤية ، والكشف ، وسنعرض لهذه المعاني فيما بعد . ونحيل القارئ إلى كتابنا عن أفلاطون الصادر في هذه السلسلة زيادة في العلم .

ونحن إذا رجعنا إلى ديوى رأينا أنه يحذو حذو سقراط وأفلاطون . فهو يهتم بالإنسان ويجعل الفلسفة هى البحث فى أموره والأخذ بيده ؛ وهو يهاجم كما هاجم سقراط وأفلاطون التقاليد الموروثة التى كانت تلائم زماناً سالفاً ، ويحاول أن يجعل المجتمع يساير الظروف الجديدة السريعة التطور .

ولكن إلى هنا يقف تأثر ديوى ، وينقلب إلى خصم عنيد للفكر اليونانى وللفلسفة المأثورة عن الأفلاطونية والأرسططاليسية . فهو لا ينفك يطعن على ذلك التقليد الذى سرى فى التفكير منذ القديم حتى العصر الحاضر من أن النظر أعلى مرتبة من العمل ؛ ومن أنّ الناس درجات أدناهم الجمهور وأعلاهم الفلاسفة ، مما يتنافى مع المبدأ الأساسى للديمقراطية ؛ ومن وجود حقائق ثابتة أعلى من الوقائع الجارية فى الخبرة الإنسانية والمستمدة من المشاهدات والتجارب ، وظل حياته كلها يدافع عن هذه النزعة التجريبية ، ويذود عن الديمقراطية ؛ ويطعن فى وجود حقائق ثابتة خارج أنفسنا مهما تكن هذه الحقائق ؛ وبذلك أنزل — كما فعل سقراط من قبل — الفلسفة من السماء إلى الأرض ؛ لا بمعنى أنه حوّل الاتجاه من النظر فى الطبيعة إلى البحث فى الإنسان ؛ بل على معنى أنه أنزل الفلسفة من عرش الحقائق المتعالية الموجودة وجوداً مطلقاً إلى مجرى الخبرة الإنسانية ، ولم يعترف إلا بوجودها داخل الخبرة وثمرة لها .

نعم ، الفلسفة هى طلب الحق ، ولكنه حق ينمو شيئاً فشيئاً داخل الفرد ويتضح معناه كلما شب ونما وترعرع واتصل بغيره من الأشياء والناس . وفرق واضح بين أن تُفرض الحقائق على الناس يتعلمونها منذ الصغر ، وينقشونها فى عقولهم كما تنقش على اللوح المحفوظ ، ويرغمون على قبولها كما تحكى لهم فيرددونها ألفاظاً جوفاء لا يفقهون لها معنى ؛ وبين أن يسعى الناس — منذ الصغر — إلى معرفة الحقائق بأنفسهم ، وباتصالهم فى سلوكهم مع العالم الذى يعيشون فيه سواء أكان عالم الطبيعة أم عالم الإنسان . ومن هذا الوجه كانت الفلسفة هى التربية . لأنها ينبغى أن تصاحب المرء منذ الصغر ، لا ليتعلم

الحقائق ، بل ليتعلم أن يكشف عنها حين يستخدمها فى تحقيق أغراضه ، ولا غرو فالفلسفة هى « الكشف vision »[1] كما عرفها أفلاطون ، وكما ارتضى وليم جيمس أن تكون ، وتبعه فى ذلك ديوى .

والفلسفة هى النظرة الشاملة المحيطة بالعالم والحياة فى كلٍّ واحد متناسق ، ومن هنا كانت الفلسفة هى « حب الحكمة » ، أى الحكمة التى تؤثر فى سير الحياة ، فهى نظرة شاملة إلى العالم تضم أشتات المعارف الجزئية التى يصل إليها العلم . ونحن فى حاجة إلى فلسفة تنظم أنواع السلوك المتضاربة حين تتنازع الأمور الدينية والعلمية والاقتصادية والجمالية مما يقتضى ضرباً من التنسيق بينها . ولما كان المجتمع دائم التغير ، فنحن فى حاجة إلى الفلسفة التى تهدينا إلى التكيف الاجتماعى مع هذه الظروف المتغيرة باستمرار . أما إذا عزلنا الفلسفة ، وعاش أصحابها فى أبراج عاجية يطلبون التفلسف للتفلسف ، أصبحت الفلسفة رياضة ذهنية ، وألفاظاً جوفاء ، لا صلة لها بالحياة ، ولا يفهمها إلا الطائفة التى تسمى أنفسها فلاسفة . يقول ديوى : « أما إذا قربنا المسائل الفلسفية من ناحية ما يقابلها من ضروب الاتجاهات الفكرية ، أو من ناحية ما يترتب على العمل بها من تبديل فى التربية العملية ، فلن تعزب عنا أوضاع الحياة التى تعبر عنها مسائل الفلسفة. وفى الحق أن كل نظرية فلسفية لا تؤدى إلى تبديل فى العمل التربوى لا بد أن تكون مصطنعة . ذلك بأن وجهة نظر التربية تعيننا على تفهم المشاكل الفلسفية فى منابتها التى نشأت فيها وزكت ، أى فى مواطنها الطبيعية حيث يؤدى قبولها أو رفضها إلى تبديل فى الناحية العملية فى التربية .

وإذا رضينا بفهم التربية على أنها عمليةتكوين النزعات الأساسية الفكرية والعاطفية فى الإنسان تلقاء الطبيعة وأخيه الإنسان ، لم نخش حينئذ تعريف

---

(١) القول فى ترجمة هذا الاصطلاح أن الفلسفة « رؤية » لا يؤدى المعنى المقصود . والكشف على الاصطلاح الصوفى يلتقى مع مذهب أفلاطون ، وإلى حدما مع جيمس ، ولكن ديوى تخلص من هذه النزعة الصوفية تماماً ، والكشف عنده علمى ، ولذلك ساق العبارة التى ذكرناها بعد مناقشته تطور العلم والفلسفة والصلة بينهما — انظر تجديد فى الفلسفة ص ٨٣ .

الفلسفة بأنها : النظرية العامة للتربية »[١].

ويتضح من ذلك أن الفلسفة ضربان ، ضرب متصل بالحياة يستمد وجوده وطبيعته ووظيفته منها ثم يحاول بعد ذلك تنظيم هذه الحياة وتوجيهها ، وليس ذلك شيئاً آخر سوى التربية ؛ وضرب آخر ينعزل عن الحياة ، فيفقد معناه ويصبح فلسفة لفظية ، ويشتغل بهذه القضايا الميتافيزيقية التي ان يصل منها إلى نتيجة .

والفلسفة التي يصطنعها ديوى هي الضرب الأول ، المتصلة أوثق الاتصال بالحياة . فهذا ما كان من شأن الفلسفة التي سنزيدك عنها بياناً فيما بعد، والتي إنما أوجزنا في شرح ملامحها العامة ههنا لنبين أنها هي « النظرية الغامة للتربية » . أما التربية ذاتها ، وأنها عملية تكوين النزعات الأساسية الفكرية والوجدانية في الإنسان ، فهذا ما يحتاج منا إلى مزيد من الشرح والبيان .

معنى التربية

ونبدأ باللفظة في أصل معناها اللغوى . ففي الإنجليزية Education مأخوذة من اللاتينية بمعنى القيادة[٢] . أما في اللغة العربية فالتربية من ربى الرباعى ، أى غذى الولد وجعله ينمو ، وربى الولد هذبه ، فأصلها ربا يربو ، أى زاد ونما . ومن جعل أصلها « ربَّ» فلا بد أن يجعل المصدر تربيباً لا تربية . يقال ربَّ القوم ساسهم وكان فوقهم ، وربَّ النعمة زادها ، وربَّ الولد رباه حتى أدرك . صفوة القول التربية عند العرب تفيد السياسة ، والقيادة ، والتنمية ، وكان فلاسفة العرب يسمون هذا الفن « سياسة » كما هو معروف عن ابن سينا مثلا في رسالته « سياسة الرجل أهله وولده » . وكان العرب يقولون عن الذى ينشئ الولد ويرعاه المؤدب ، والمهذب ، والمربى ، والمعلم ، غير أن لفظة المؤدب أشيع ،

---

(١) الديمقراطية والتربية ص ٣٤٠ .

(٢) انظر الديمقراطية والتربية ص ١١ – والأصل اللاتينى هو e-ducere ، أى يقود خارجاً ، ومنه جاء يقود الولد أى يرشده ويهذبه .

لأنها تفيد الرياضة والسياسة وتدل على العلم والأخلاق معاً . أما المعلم فاصطلاح يفيد « تلقين » العلم قبل كل شيء ، فتكون مهمته عرض المعلومات على التلميذ ليحفظها . ولذلك كان التعليم شيئاً والتربية شيئاً آخر ، أو قل إن التربية تحمل معنى أخلاقياً والتعليم معنى علمياً(١) . وهذه الموازنة اللغوية بين أصل الكلمة فى معناها اللاتينى ومعناها العربى ، يفيد القارئ فى توضيح ما نهدف إليه ، وقد فعل ذلك ديوى حين ناقش معنى التربية . ولعل ما عرضناه من التمييز بين التربية والتعليم يزيد نظرية ديوى بياناً من أن التربية التقليدية التى درج الناس عليها ، والتى تعتمد على الحفظ والتلقين ، هى التى يجب معارضتها ، والقيام بتربية حديثة تقوم على فلسفة جديدة ، وعلى نظر جديد لطبيعة الإنسان والمجتمع .

دستور التربية

وإذا كانت صيحة ديوى التى نادى بها فى أواخر القرن التاسع عشر ، وظل يدافع عنها بقلمه وتجاربه وكفاحه ، قد أثمرت أخذ أمريكا وكثير من الدول بالنظام التربوى الجديد الذى نادى به ، فلا يزال بعض المعلمين فى مصر — مع الأسف الشديد — على الرغم من معرفتهم بالنظريات الحديثة فى التربية ، ومن تغيير اسم وزارة المعارف إلى وزارة التربية والتعليم ، يجنحون إلى الطريقة التقليدية وهى طريقة التلقين . ذلك أن التربية الحديثة « عقيدة وإيمان » ينبغى أن يرسخ فى قلوب المعلمين القائمين على تنشئة الطلاب ، كما ينبغى أن ينتشر الوعى التربوى الصحيح القائم على فلسفة خاصة فى الحياة بين جميع الأفراد ، لا بين المعلمين فى المدارس فقط .

وقد نجح ديوى فى نشر فلسفته التربوية لأنه آمن بها ، وكتبها دستوراً

(١) وهذا هو السبب فى أن الحكومة المصرية غيرت اسم وزارة المعارف وجعلته « وزارة التربية والتعليم » لتتمشى مع النزعات الحديثة فى التربية .

لرأيه بعنوان « عقيدتى التربوية »[1] فى سنة ١٨٩٧ ، أى بعد شغله منصب مدير مدرسة المعلمين فى جامعة شيكاغو بثلاث سنوات . والإيمان شرط ضرورى من شروط الفكر ، لأنه هو الذى يسوقه إلى مجال التنفيذ ويحققه بالعمل . ولذلك كتب ديوى أيضاً « عقيدته » الفلسفية ، التى تبدأ بالإيمان . ولا خير فى نظريات تربوية ، أو اجتماعية ، أو سياسية تعيش فى أذهان أصحابها دون أن تنزل إلى ميدان التجربة ، وتنتقل — كما يقول الفلاسفة — من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل . فلا عجب أن يكون ديوى قد حقق نظرياته التربوية فى تلك المدرسة التى سماها بالمعملية ، والتى اشتهرت فيما بعد باسم مدرسة ديوى .

وتتلخص نظرية التربية كما صورها فى عقيدته فى الأمور الآتية :

(١) إن التربية ظاهرة طبيعية فى الجنس البشرى وبمقتضاها يصبح الفرد وريثاً لما حصلته الإنسانية من حضارة .

(٢) تتم هذه التربية لاشعورياً ، عن طريق المحاكاة بحكم وجود الفرد فى المجتمع ، وبذلك تنتقل الحضارة من جيل إلى آخر .

(٣) التربية المقصودة تقوم على العلم بنفسية الطفل من جهة ومطالب المجتمع من جهة أخرى . فالتربية ثمرة علمين هامين هما علم النفس وعلم الاجتماع .

* * *

وإذا كانت ماهية التربية أن يصبح الفرد وريثاً للحضارة الإنسانية — عن

---

(١) منذ أن صدر هذا الدستور التربوى بعنوان "My Pedagogic Creed" ولا يزال يطبع ، وقد حصلت على نسخة من الأستاذ شارلس لى Charles Lee أستاذ التربية بجامعة واشنجطن حين كنت أستاذاً زائراً بها عام ١٩٥٦ ، وفيها يقول الأستاذ مورجان فى التقديم لهذه الرسالة : « إنها تبلغ فى أهميتها بالنسبة إلى الثورة التربوية السائدة الآن فى أمريكا مبلغ رسالة توماس بين « العقل السليم Common Sense » فى الثورة السياسية عام ١٧٧٦ . إنه إنجيل المهنة لكل معلم . . . » وسننشر هذا النص كاملا فى آخر الكتاب .

قصد أو عن غير قصد — فالتربية هي الفلسفة ، لأن الحضارة هي الفلسفة أو هي « دالة function » [١] الحضارة ، من جهة أن الفلسفة توضح من الناحية الفكرية الأصول التي تقوم عليها الحضارة في عصر ما ، والاتجاهات الغالبة فيها ، هذه الاتجاهات التي تخضع للقيم التي يخلعها الناس على الأشياء وعلى أنواع السلوك . ونحن إذا تتبعنا تواريخ الحضارات رأينا ألواناً من الصراع بين ما يهتم به طائفة من أفراد الأمة ، ويؤثرونه ، ويعيشون من أجله ، ويضحون في سبيله ، ويتمسكون به ؛ وبين ما يحمله طائفة أخرى من ثورة على هذه المقدسات . ورغبة في الهرب من المأثور المتداول إلى قيم جديدة في الحياة . وللقدماء فلسفتهم المعبرة عن معتقداتهم ، وللمحدثين فلسفتهم الناطقة بآمالهم . غير أن الفلسفة ، لأنها ضربٌ من التفكير الواعي ، ليست مجرد انعكاس للحضارة القائمة ، إذ كل حضارة فهي متغيرة لأن البشرية دائمة التغير ، فالفلسفة هي هذا التغير ، أكثر منها تعبيراً عن النظم الثابتة في المجتمع . وظهور فلسفة جديدة ينبئ عن تغيير في مجرى الحضارة ، والفلسفة هي التي تهدي الناس إلى الحضارة الجديدة بما ترسمه من مثل وأهداف .

فالفلسفة إذن تؤدي وظيفة هامة للحضارة ، وتتشكل الحضارات بحسب الفلسفات التي توجهها . غير أن الحضارة ليست مفهوماً مجرداً ، بل هي مختلف النظم الاقتصادية والسياسية والدينية والعلمية التي يحملها الأفراد على أكتافهم ويحققونها في أشكال متجسدة . وينبغي أن يتعلم كل فرد كيف يعيش وسط هذه البيئة الحضارية التي يوجد فيها ، وأن يرتفع إلى مستوى نظمها المختلفة . وهذه العملية من التعلم هي التي تسمى تربية .

التربية والحياة

وهذا يسلمنا إلى تعريف ديوي التربية في استهلال كتابه « الديمقراطية

---

(١) Philosophy and Civilisation, p. C. — وانظر بقية هذه المقالة كذلك .

والتربية » أنها ضرورة من ضرورات الحياة . يقصد بذلك أنها عملية بيولوجية تفيد الإنسان من جهة أنه كائن حي . وهذه الصلة بين التربية والبيولوجيا (علم الحياة) إنما استمدها ديوى من تطبيق الداروينية التي أصبحت بدعة العصر منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر على الفرد والمجتمع ، أي على علم النفس وعلم الاجتماع . فالكائن الحي من طبيعته الاستمرار والتجدد والنمو المطرد عن طريق تفاعله مع البيئة الخارجية . وإذا كانت الكائنات الحية كالنباتات والحيوانات المختلفة تستمر في الحياة بدافع هذا التكيف المادى مع البيئة ، فالإنسان إلى جانب استمراره الحيوى كغيره من الكائنات الحية ، يستمر كذلك استمراراً اجتماعياً يتميز بتجدد معتقداته ومثله العليا وآماله وآلامه وسعادته وشقائه . معنى الحياة هو الدوام بالتجدد المستمر .

والحياة الاجتماعية تسمى حياة لأنها تتصف بصفة الدوام بالتجدد المستمر . ولكن ديوى يسمى هذه الحياة باسم خاص ، هو « الخبرة Experience » . ولهذا الاصطلاح منزلة خاصة عنده ، حتى لقد سمى بحق « فليسوف الخبرة » . وهو يقصد بذلك تفاعل الفرد مع البيئة الاجتماعية فيكتسب من هذا التفاعل العادات والتقاليد وأساليب التفكير والمثل العليا والمطامح وغير ذلك . وعندئذ يصبح « الفرد » حاملا لهذه الأساليب والمعايير ، « وناقلا » لها من حياة راهنة إلى حياة مقبلة . وبذلك يتيسر للمجتمع الاستمرار والدوام والتجدد . واكتساب الفرد الخبرة بالحياة الاجتماعية ، كانت هذه الخبرة غير مقصودة أم مقصودة ، فهو التربية ، والتربية هي السبيل إلى تجدد الحياة الاجتماعية واستمرارها ، فالتربية هي « بمثابة التغذى والتناسل للحياة الفسيولوجية » [1] . ولكن كلما ازدادت الجماعات تعقداً في تركيبها وتنوعاً في مرافقها ، ازدادت الحاجة إلى التعليم والتعلم المقصودين .

والتربية المقصودة ـ المنظمة العلمية ، هي اليوم أكثر ضرورة بعد التقدم العظيم الذى شهدته الإنسانية في العصر الحاضر . وهذا ما فعله ديوى .

(١) الديمقراطية والتربية ، ص ١٠

والبيئة الاجتماعية هى المجال الحيوى الذى بدونه لا تتحقق التربية على وجهها الصحيح . فالبيئة كالماء بالنسبة إلى الأسماك . والبيئة هى مجموع الظروف التى يعيش فيها الفرد ، والتى تؤثر فيه وتبعث فيه ألوان النشاط والاستجابات ، ويتم بالتفاعل معها كسبه الخبرة اللازمة . والبيئة هى التى تكون الاتجاهات العقلية والوجدانية فى سلوك الأفراد . وتذكى فيهم ضروباً من البواعث وتعمل على تقويتها . ويتعلم الطفل من وجوده فى البيئة الاجتماعية أموراً ثلاثة ، هى اللغة وأساليب الكلام ، وآداب السلوك وموازين الأخلاق ، والذوق السليم ومعايير الجمال. فإذا كان للبيئة هذا الأثر بل هذا الخطر فينبغى العناية بوضع الطفل فى بيئة نتخيرها حتى تؤتى ثمارها . وهذه البيئة المتخيرة هى المدرسة التى تعد الطفل لفهم الحضارة المعقدة التى سيعيش فيها . وتطبعه على الخير وتبرز محاسن المجتمع ، وتوحد بين الطوائف الاجتماعية المختلفة وتصهر أفرادها فى بوتقة واحدة .

فنحن حين نتكلم عن التربية من جهة تأثيرها فى المجتمع ، وفى الحضارة ، وفى مستقبل الإنسانية ، لا بد أن نتعرض للمدرسة من جهة أنها هى البيئة الخاصة التى يعيش فيها الطفل يتلقى ما يريد منه المجتمع أن يكون عليه فى المستقبل .

وهنا تعرض مشكلات عدة ينبغى حلها لتؤتى التربية المدرسية ثمرتها . هل نعد الطفل للمجتمع الراهن أو للمجتمع المقبل ؟ وما صورة المجتمع المقبلة ؟ وهل تكون المدرسة صورة مصغرة للمجتمع بما فيه من محاسن ومساوئ ، وفضائل ورذائل ، أو تكون نموذجاً مثالياً لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الفاضل ؟ وألا نخشى عندما ينزل الشاب إلى معترك الحياة العقلية أن يصطدم بالواقع المرير فلا يستطيع أن يساير المجتمع ويفشل فى سلوكه ؟

كانت المدرسة حتى القرن الماضى ملائمة لمجتمع له طابع اقتصادى خاص ،

يعتمد على الزراعة وعلى الورش والمصانع الصغيرة ، ويقوم منذ أيام اليونانيين على رفع طبقة المفكرين والأدباء على أصحاب المهن اليدوية . وعنيت المدرسة بتثقيف هذه الفئة الخاصة بهذا اللون من المعارف النظرية التى تقتنى بالحفظ والتلقين . ولكن العالم كله أخذ يتطور بسرعة سريعة نحو التصنيع . ومر بعصر البخار ، ثم الكهربا ، وأخيراً — ولو أن ديوى لم يشهد إلا بداية هذا العصر — الذرة والفضاء وبعد أن كان المجتمع جماعة صغيرة بسيطة الحاجات إلى حد ما ، اتسعت رقعة المجتمع ، وتعقدت حاجاته ، وتعددت مطالب كل فرد فيه ، وأصبح من الضرورى أن يفهم هذه الأدوات المختلفة التى يستعملها ويستخدمها كالسيارات والطائرات والمذياع والتليفون وغير ذلك من آلاف الآلات المعقدة التى تحتاج فى استعمالها إلى معرفة مستوى ليس بالقليل من المعلومات العلمية والفنية .

ولا سبيل إلى كسب هذه المعلومات إلا فى المدرسة ، ولا بد أن تغير المدرسة من أساليبها القديمة التى كانت تعتمد على الحفظ والتلقين حتى يكسب التلميذ بعض معلومات يتحلى بها ويرفع بها مستواه على أصحاب المهن والحرف ، وأن تصطنع المدرسة أسلوباً جديداً فى التربية يمهد للتلميذ أن يشارك مشاركة فعالة فى المجتمع المعقد الحديث .

وظيفة المدرسة

وللمدرسة بوجه عام وظائف أربعة تؤديها للمجتمع . الأولى : أن المجتمع جهاز معقد التركيب فيه نظم اقتصادية وسياسية ودينية وفنية يصعب على الفرد فهمها إذا تُرك وشأنه ، ووظيفة المدرسة تهيئة بيئة مبسطة يفهم الأطفال منها الحياة الاجتماعية ، ولا تزال تتدرج وإياهم فى توضيح النظم الأكثر اشتباكاً وتعقيداً . والثانية : أن تخلق المدرسة للناشئة مجتمعاً مصفى من الشوائب ، وتؤكد لهم ما فى المجتمع من محاسن ، فتصبح بذلك أداة للرقى كأنها تطهر العادات الاجتماعية الموجودة وتسمو بها . والثالثة : إقرار التوازن بين مختلف عناصر البيئة

الاجتماعية من نحل دينية وأجناس متبـاينة وغير ذلك ، فتكون المدرسة هي البوتقة التي يصهر فيها أفراد المجتمع ويتقاربون في مشاربهم وتقاليدهم وعاداتهم [١] والرابعة : توحيد نفسية الفرد حتى لا تتجاذبه طوائف الأمة المختلفة فتتفكك نفسيته [٢] .

وتستطيع المدرسة أن توجه الناشئة بما يجعلهم يشاركون في المستقبل في حياة الجماعة . ولتحقيق هذه الغاية يجب العدول عن التربية التقليدية التي كانت تعتمد على الكتب والتي يحفظها التلاميذ عن ظهر القلب ، إلى التربية عن طريق النشاط والمشاركة الفعالة بين الطلبة حتى يحس الطفل بأن ما يتعلمه ليس منعزلا عن الحياة بل مستمداً منها .

ذلك أن المجتمع هو : « عدد من الناس يرتبطون معاً لأنهم يعملون سائرين في طريق مشتركة ، وروح مشتركة ترجع إلى غايات مشتركة . وتتطلب الحاجات والغايات المشتركة تبادلا نامياً في الفكر ووحدة نامية في التعاطف الوجداني . والسبب الأصيل في حجز المدرسة الراهنة عن تنظيم نفسها كوحدة طبيعية اجتماعية هو فقدان هذا العنصر من النشاط المشترك والخلاق » [٣]

من أجل ذلك نادى ديوى بضرورة اعتماد المدرسة على نشاط التلاميذ وعلى اشتراكهم في العمل حتى تكون المدرسة صورة مصغرة للحياة الاجتماعية ، وحتى يكون للعلوم المختلفة التي يدرسها كاللغة ، والحساب ، والتاريخ ، والجغرافيا ، والطبيعة ، والكيمياء ، وغير ذلك ، لها معنى واقعي مستمد من الحياة ، وليست مجرد

---

(١) هذه الوظيفة الثالثة تعكس صورة المجتمع الأمريكي بوجه خاص وتعدد أجناسه وثقافاته ومذاهبه الدينية ، ولذلك كانت المدرسة أداة ضرورية للتوحيد . والمقصود المدرسة العامة المستعدة لقبول الأطفال من أي نوع . . أما إذا اقتصرت المدرسة على قبول طائفة معينة ، مثل مدارس الأرمن في مصر ، أو المدارس اليونانية ، أصبحت المدرسة عاملا على الانفصال لا التوحيد .

(٢) الديمقراطية والتربية ص ٢١ — ٢٤

(٣) The School and Society, p. 14

نظريات تقرأ فى الكتب وتحفظ عن ظهر قلب دون أن يستبين التلميذ مالها من صلة بالحياة الاجتماعية .

المدرسة التقليدية

يجب إذن أن يتغير نظام المدرسة التقليدية ، حتى يتفق مع نزعات الطفل النفسانية ، وحتى تشبع ما فيه من حيوية وما عنده من نشاط ، كما يجب أن يتغير هذا النظام حتى يلائم المجتمع الجديد الدائم التغير .

كانت المدرسة التقليدية معدة إعداداً خاصاً يتفق مع إلقاء المعلومات على التلاميذ وكيفية تلقينهم وحفظهم لهذه المعلومات ، إلى جانب ما تطبعهم عليه المدرسة من اتباع النظام والهدوء والطاعة والنظافة وغير ذلك من فضائل أخلاقية معروفة مشهورة . ولذلك كانت المدرسة عبارة عن بناء فيه فصول دراسية يجلس فيها التلاميذ إلى « أدراج » ليكتبوا ما يملى عليهم فى جلسة تمتاز بالهدوء والأدب والنظام . فلما رغب ديوى أن يقلب المدرسة إلى بيئة لا يضيق فيها على نشاط التلاميذ ، ويسمح لهم بالحركة والعمل إنْ فى داخل الفصل الدراسى حيث يتلقى العلوم النظرية ، أو فى خارج الفصل الدراسى فى معامل الطبيعة والكيمياء ، أو الحديقة والفناء والورشة ، راح يبحث فى المدينة كما يقول : « عن تخت وكراس تبدو ملائمة تماماً من جميع النواحى الفنية والصحية والتربوية لحاجات الأطفال . ووجدنا صعوبة كبيرة فى العثور على حاجتنا ، وأخيراً أبدى صاحب دكان ، وكان أذكى من الباقين ، هذه الملاحظة : أخشى أن ليس عندنا ما تريد ، فأنت تطلب شيئاً يمكن أن يعمل عليه التلاميذ ، أما هذه فإنها معدة للاستماع . وهذه العبارة تحكى قصة التربية التقليدية » (١) .

حقاً كانت المدرسة التقليدية مكاناً مهيأ للاستماع لا للابتداع ، فلم يكن فيها « ورشة أو معمل ، أو أدوات ومعدات يمكن أن يبنى بها الطفل ويخلق

---

(١) The School and Society, p. 31.

ويبحث بنشاط»[١] . غير أن المعرفة لم تعد بعد شيئاً ثابتاً ، فهى تتحرك بنشاط فى جميع تيارات المجتمع نفسه [٢].

المدرسة الحديثة

وإنما جاء تغير موقف المدرسة من تغير المجتمع ذاته . وأعظم تغيير اجتماعى يلوح للذهن بوضوح ، وهو تغيير يغلب على كل شىء آخر ، هو الانقلاب الصناعى ، أى تطبيق العلم على العمل الذى توجته الاختراعات العظيمة ، تلك الاختراعات التى استخدمت الطبيعة على نطاق واسع شاسع . ثم ترتب على ذلك أن أصبح العالم كله سوقاً كبيرة ، تعتمد على مراكز صناعية لتموين هذه السوق . ونشأ عن هذا الانقلاب الصناعى أن تغير وجه الأرض الطبيعى نفسه ، ومحيت الحدود السياسية بين الدول كما لو كانت خطوطاً على خريطة ، وبدلت أساليب العيش بسرعة سريعة تبديلا كاملا ، وتأثرت الأفكار الأخلاقية والدينية ذاتها من جراء هذا التغيير [٣] .

فلا عجب أن يؤثر هذا الانقلاب فى التربية تأثيراً عميقاً قوياً ، بعد أن تغيرت آداب السلوك ، وقواعد المعاملات ، والقيم الأخلاقية ، والنظم الاجتماعية . لهذا يكون من الغريب أن تبقى التربية على ما كانت عليه فى القديم دون أن يصحبها تغيير يلائم هذه الحياة الاجتماعية الجديدة. ويبدو أن مجرد التعديل فى التربية لن يكون كافياً ، بل لا بد من حدوث انقلاب جوهرى كامل ، لاينشأ فجأة ، بل يتم شيئاً فشيئاً طبقاً لخطة مرسومة وهدف مقصود . الحق ظهر التغيير فى نواحى كثيرة ، مما قد يبدو للكثيرين أنه مجرد تغيير فى التفاصيل ، أو تحسين فى النظام المدرسى ؛ وهذا يدل على التطور . خذ مثلا تعليم بعض المهن ، دروس

(١) المرجع السابق ص ٣٢ .
(٢) المرجع السابق ص ٢٥ .
(٣) المرجع السابق ص ٩ .

الطبيعة ، مبادئ العلوم ، الفن ، التاريخ ، وانظر إلى تغيير الجو الأخلاقى فى المدرسة ، وعلاقة التلاميذ بالمعلمين ، وغير ذلك مما يفصح عن نزعة الأخذ بنشاط التلميذ ، تر أن ذلك كله لم يكن مجرد صدفة بل ضرورات اقتضتها التطورات الاجتماعية الكبرى . فلا بد أن تنظم هذه العوامل الجديدة ، وأن تقدر حق قدرها ، وأن تضطلع المدارس بالعمل على نشر هذه الأفكار والمثل العليا . ولكى تحقق المدرسة هذه الأغراض ينبغى أن تكون قطعة من الحياة تنهض بالمهام التى تعكس المجتمع الأكبر ، وتزخر بروح الفن والتاريخ والعلم . فإذا استطاعت المدرسة أن تدرب كل طفل أن يكون عضواً داخل هذه الجماعة الصغيرة ، وأن تملأ نفسه بروح الخدمة العامة ، وأن تمده بالأدوات التى يستطيع بها أن يحسن توجيه نفسه ، أمكننا أن نظفر بمجتمع أكبر جدير بما نصبو إليه ، يسوده الجمال والائتلاف [1] .

مبادئ التربية الحديثة

صفوة القول ، تقوم التربية الحديثة على عدة مبادئ تختلف عن المبادئ التى كانت سائدة فى التربية التقليدية ، وهذه المبادئ هى التى تسم المدرسة الحديثة ، أيًّا كان اسمها . أما مبادئ التربية التقليدية فقد لخصها ديوى فى أمور ثلاثة هى :

١ ــ لما كانت مادة التربية تتكون من مجموعات المعارف والمهارات التى أنتجها الماضى ، فهمة المدرسة الرئيسية نقل هذا التراث إلى الجيل الجديد .

٢ ــ وفى الماضى تكونت كذلك مقاييس السلوك وقواعده ، ومن ثم كان واجب التربية الخلقية لا يعدو بناء عادات السلوك وفق تلك القواعد والمقاييس .

٣ ــ إن الطابع العام للنظام المدرسى ، أى العلاقة بين التلاميذ بعضهم وبعض وبينهم وبين مدرسيهم ، يجعل المدرسة نفسها مؤسسة تختلف الاختلاف

---

(١) المدرسة والمجتمع ص ٢٨ ــ ٢٩ .

كله عن سائر المؤسسات الاجتماعية [١] .

وأساس هذه المبادئ هو . الثبات . ثبات الأهداف ، والوسائل ، والنظام المدرسى .

غير أن الفلسفة الجديدة فلسفة تغير فى عالم متغير متطور . ولذلك قامت فلسفة جديدة للتربية تعتمد على مبادئ أخرى . وأول هذه المبادئ هو التعرف على العالم المتطور الذى نعيش فيه بدلا من الحقائق الثابتة التى كان من المفروض أن يقوم العالم عليها . والثانى أننا نعد الناشئة للحياة الراهنة ليخوضوا غمارها ، لا لحياة فى المستقبل مرسومة جاهزة . والثالث أن يكون التعلم تعبيراً عن الذات وتنمية للفرد ، بدلا من القسر الخارجى الذى يفرض على التلاميذ فرضاً . والرابع أن تقوم التربية على النشاط لا على النظام الخارجى . وأخيراً أن يكون التعلم عن طريق الخبرة لا عن طريق الكتب والمتون والشروح ، والحفظ والتلقين [٢] .

على أن المبادئ فى ذاتها من جهة أنها مجردة لا تصبح أموراً محسوسة إلا عند التطبيق ؛ وبعد فإنها تتوقف على الطريقة التى تفسر بها عند تطبيقها إن فى المنزل أو فى المدرسة ، وعلى كيفية تطبيقها . ويمكن القول بأن الأساس الذى تستند إليه هذه المبادئ يرجع إلى أمرين فى غاية الأهمية فى فلسفة ديوى ، بل هما حجرا الزاوية فى تفكيره ، وهما الخبرة . والحرية .

---

(١) الخبرة والتربية ص ١٠ .

(٢) الخبرة والتربية ص ١٢ ، ١٣ .

صاحب الخبرة والحرية

الخبرة

ولا عجب أن يسمى ديوى فيلسوف الخبرة ، فقد تحدث عنها فى صلتها بالطبيعة ، وفى صلتها بالتربية ، وفى صلتها بالفن فى ثلاثة كتب مشهورة . وذهب إلى وضع مبدإ جديد للتربية استلهمه من شعار الديمقراطية المشهورة ، ذلك هو « التربية للخبرة ، وعن طريق الخبرة ، وفى سبيل الخبرة » . لأن التربية عملية ترق فى نطاق الخبرة وعن طريقها وفى سبيلها (1) .

والخبرة تُقال على الأمور الإنسانية ، التى إنما سُميت كذلك ، لأنها ثمرة المعاناة فى داخل الفرد ؛ وذلك فى مقابل الأمور الطبيعية المستقلة عن الخبرة الإنسانية . غير أن ديوى لا يفصل هذا الفصل الحاسم بين الخبرة والطبيعة ، بين ما هو إنسانى وما هو لا إنسانى ، بين الشخصى والموضوعى ، لأن مذهبه على وجه الإجمال ينحو نحو الوحدة لا الثنائية أو التعدد .

والمثال المشهور الذى يضربه ديوى توضيحاً للخبرة ما هى ، ولا ينفك يردده فى أكثر كتبه ، مثال الطفل الصغير حين يلمس النار بإصبعه ، فليس حرق النار لإصبع الطفل كافياً فى حصول الخبرة ، بل لا بد أن يتألم ، ثم يدرك أن النار محرقة ، ثم يتعلم من ذلك أن يتجنب النار حتى لا تحرقه . ومعنى ذلك أن الخبرة تقوم على فعل وانفعال ، على تأثير وتأثر . ولا تقف الخبرة عند هذا الحد ، بل تتجاوز ذلك إلى فهم الشخص لما قع فى خبرته ، وعلى الاستفادة من ذلك الفهم فى المستقبل ، أى البصر بعواقب الأمور . والخبرة بهذا المعنى شىء حى ما دامت تنمو مع نمو الفرد واضطراد تعلمه من الحياة . وهذا شبيه بما هو

---

(1) الخبرة والتربية ص ٢٠ ، ٢٢ .

معروف عندنا فى المثل السائر ، من قولهم : مَنْ لدغه الثعبان خاف من الحبل . ولكن ديوى لا يجعل من هذه التجربة خبرة حقيقية بمعنى الكلمة ، لأنها ليست بصيرة تقوم على الفهم والإدراك . والفهم هو إدراك « العلاقات بين الأشياء » . فإذا أدركنا أن النار « علة » فى الإحراق ، استطعنا أن نستفيد من هذه المعرفة فى تكييف أنفسنا ، وفى السيطرة على المستقبل .

ويترتب على هذا التحديد لمعنى الخبرة من أنها تأثير وتأثر ، وإدراك للعلاقات بين الأشياء عدة نتائج فى التربية . أولها : أن الأمور التى لا يحصل عليها التلميذ عن طريق الخبرة الشخصية ، أى التى يتأثر فيها بنفسه ويدرك بنفسه العلاقات بين الأشياء لن يكون لها ثمرة مجدية . وهذا هو عيب التعليم عن طريق التلقين . والنتيجة الثانية أن التلميذ ينبغى أن يستفيد من نشاطه الجسمانى فى كسب الخبرة ، ما دام الإنسان ليس عقلا فقط ، ولا جسما فقط ، وإنما هو إنسان بجسمه وعقله معاً . وهذا هو السبب فى تحويل المدارس من هيئتها القديمة إلى معامل وورش يتحرك فيها الطفل ويجرب ويختبر . والنتيجة الثالثة الاستفادة من جميع الحواس فى التعلم كالبصر والسمع واليد . والنتيجة الرابعة أن التفكير عن طريق هذا الضرب من الخبرة يتم بالمحاولة والخطأ ، وهذا هو السبيل القويم الصحيح للتفكير السليم ، لأن التفكير « عملية بحث وتحقيق وفحص للأشياء »[١] ، لا مجرد حفظ معلومات عن طريق التلقين .

وللخبرة مظهران ، مظهر مباشر من حيث ملاءمتها للشخص واستمتاعه بها أو عدم ملاءمتها له وعدم استمتاعه بها ، ومظهر غير مباشر من حيث تأثيرها فيما يأتى بعد ذلك من خبرات . غير أن الأهم من الناحية الفلسفية هو المظهر الثانى الذى يسمح للخبرة بمتابعة النمو . وليست كل خبرة فهى نافعة ، على العكس قد تكون ضارة . والخبرة الضارة هى التى تعوق نمو الخبرة فى المستقبل ، وذلك لأنها قد تؤدى إلى التبلد كما تمنع الحساسية والاستجابة للمؤثرات استجابة

---

(١) الديمقراطية والتربية ص ١٥٤ .

طيبة ، فتقلل بذلك من قدرة الشخص على الحصول على خبرات أغنى فى المستقبل . وقد تؤدى الخبرة إلى زيادة المهارة الآلية فى اتجاه معين ، فتضيق بذلك مجال الخبرة المستقبلة . وقد يستشعر الإنسان متعة مباشرة من الخبرة ، ولكنها رغم ذلك تنمى فيه سلوك التراخى والإهمال . وقد تكون الخبرات من التفكك فيما بينها بحيث تجعلها غير متكاملة ولو أن كلا منها على حدة محبوب ولذيذ ، ويؤدى هذا التفكك إلى عدم تماسك الشخصية ، إذ تتبدد طاقته ، ويكون مشتت الفكر ، شارداً ، غير مركز ، مما يمنع المرء من التحكم فى الخبرات فى المستقبل ، ولا يحسن ضبط النفس ، وهى الفضيلة الرئيسية فى الإنسان ، والتى تحل محل الضوابط الخارجية .

الخلاصة أن الخبرة ليست شيئاً منعزلا مستقلا ، فلا توجد خبرة تبدأ وتنتهى مستقلة بذاتها ، بل كل خبرة وإن كانت مستقلة كل الاستقلال عن رغبة الفرد وقصده فإنها تخلد بأثرها فى غيرها من الخبرات ، وهى كالحياة نفسها متصلة النمو . وهذا يُسلمنا إلى مبدأين أساسيين للخبرة ، هما

١ — الاستمرار .

٢ — التفاعل .

مبدأ الاستمرار ، ويسمى أيضاً مبدأ تواصل الخبرة Experiential continuum يعتمد على العادة ، بشرط أن تفسر تفسيراً بيولوجيًّا . الحق ليست العادة مجرد طريقة آلية لأداء الأعمال بطريقة ثابتة ، وإنما هى تكوين الاتجاهات النفسية انفعالية كانت أم فكرية ، ثم كيفية مواجهة الأحاسيس الأولية واستجابتنا لظروف الحياة . فالعادات ليست ثابتة مطلقاً ، بل تتغير وتتعدل ثمرة تغير الظروف الخارجية ونمو الفرد . وينشأ هذا التعديل من طبيعة الخبرة ، لأن كل خبرة يمارسها الشخص تعدله ، وهذا التعديل يؤثر بدوره فى صفة الخبرات التالية .

ويمكن أن يكتسب المرء الخبرة عن طريقين : إما بطريق ديمقراطى أو دكتاتورى . وأساليب المدرسة القديمة كانت تقوم على العسف والقهر وإقحام الخبرة فى نفوس الصغار . ولكن ديوى يؤثر الطريق الديمقراطى الذى يقوم على احترام حرية الفرد ، وعلى مراعاة الوئام والتعاطف فى العلاقات بين الناس . وبعد، فإن الديمقراطية عادات اجتماعية تسود الدولة فى الصحافة والأندية السياسية والاجتماعات العامة القائمة على الشورى وتبادل الرأى . وهذه الروح الديمقراطية هى التى تجعلنا نعتقد أنها تضفى « نوعاً راقياً من الخبرة أكثر مما تفعل وسائل الكبت والقهر أو العنف » . وأن السبب فى إيثارنا الديمقراطية هو « إيماننا بأن التشاور والإقناع عن طريق الحجة ينتجان نوعاً من الخبرة أرقى مما يتاح بأى وسيلة أخرى فى نطاق واسع »[1] .

وإذا كانت التربية نمواً وترقياً من الناحية الجسمية والفكرية والخلقية ، فلا غرابة أن تقوم على مبدأ استمرار الخبرة . وقد يُعترض بأن النمو قد يجرى فى اتجاهات مختلفة ، وقد يكون بعض هذه الاتجاهات ضاراً ، إذ قد ينمو الشخص فى كفايته فيكون « قاطع طريق ، أو عضواً فى عصابة ، أو سياسياً غير نزيه »[2] ، ولكن هذا لا ينفى أن التربية نمو بوجه عام ، أما أن يكون هذا النمو صالحاً أو غير صالح ، نافعاً أو ضاراً ، فمسألة أخرى ترجع إلى تقدير القيم ومعايير الأخلاق ، ويبقى أن مبدأ استمرار الخبرة هو المبدأ الجوهرى فى التربية . فهو جوهرى لأن تواصل الخبرة فى اتجاه معين يؤدى إلى تقوية الميول التى تعمل على كسب خبرات جديدة من جهة إيثار أهداف معينة أو التنفير منها ، مع السعى إلى تحقيق هذه الأهداف وتيسير الطريق إلى بلوغ هذه الأهداف . وفضلاً عن ذلك فإن كل خبرة تؤثر فى الظروف الموضوعية التى تكتسب فيها الخبرات التالية . خذ مثلا الطفل الذى يتعلم الكلام فإنه يكتسب

---

(١) الخبرة والتربية ص ٢٦ ، ٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨ .

سلاسة جديدة ورغبة جديدة ، غير أنه فى الوقت نفسه يوسع آفاق الظروف الخارجية لما يتعلمه فيما بعد ، فهو حين يتعلم القراءة يفتتح كذلك بيئة جديدة. ولو أن شخصاً عزم على أن يصبح معلماً أو محامياً أو طبيباً أو مضارباً بسوق الأوراق المالية فهو حين ينفذ عزمه يحدد بالضرورة ، وإلى حد ما ، البيئة التى سوف يعمل فيها مستقبلا [١] . ويتضح من هذه الأمثلة أن الخبرة المتواصلة تقوى الميول الداخلية كما توسع نطاق الظروف الخارجية .

والخبرة قوة محركة فى سلوك الإنسان ، وتعتمد قيمتها على أساس الهدف الذى تتجه نحوه وتعمل للوصول إليه . وليست مهمة المربى أن يخلق الخبرة ، بل أن يتبين الاتجاه الذى تسير فيه ، ويعمل على تقويته . ويكون ذلك إذا عرفنا أن العالم الذى نعيش فيه هو عالم من الأشياء والأشخاص الذين نتعامل وإياهم ، والأشياء منها طبيعية ، ومعظمها صناعية كالآلات المختلفة ووسائل الحركة والنقل وغير ذلك . وقد أصبح العالم الذى نعيش فيه معدلا عن الحالة الطبيعية بفضل النشاط الإنسانى السابق ، إلى أن بلغ الإنسان هذا المبلغ من الحضارة . ونحن حين نولد الآن نحاط بظروف خارجية لها أثر فى خبرتنا تختلف عن خبرة الشخص الهمجى . ومن البديهى أن الطفل الذى يعيش فى بيئة مثقفة ، أو فى الريف ، أو على ساحل البحر خلاف طفل آخر يعيش فى بيئة غير مثقفة أو فى المدينة . فلا جرم أن تتكيف الخبرة بتكيف الظروف المحيطة بها . والمدرسة هى البيئة التى يعيش فيها التلميذ ونعمل على أن يكسب فيها الخبرة التى نريدها . وينبغى أن تكون المدرسة صورة مصغرة من الحياة حتى لا يصطدم الطفل بعد تخرجه فيها بألوان من الخبرة غريبة عنه [٢] . ومن عيوب التربية التقليدية

---

(١) المرجع السابق ص ٣٠

(٢) يقول ديوى عن التربية التقليدية : « كانت البيئة المدرسية من أدراج وسبورات وفناء صغير كافية فى نظرها ، لذلك لم تكن تتطلب ما ينبغى أن يكون عليه المدرس من معرفة وثيقة بظروف البيئة المحلية من طبيعية وتاريخية واقتصادية ومهنية وما إليها ليتسنى له استغلالها باتخاذها مصادر تعليمية » الخبرة والتربية ص ٣٣ .

أنها كانت تغفل من حسابها النزعات الداخلية للناشئة . وتعتمد اعتماداً كلياً على المعلومات التى تقدم للتلاميذ كى تحفظ وتستظهر ، ومن عيوب بعض المدارس الجديدة أنها تساير النزعات النفسية وتترك لها الحرية المطلقة دون مراعاة لضوابط الظروف الخارجية . غير أن الخبرة الصحيحة هى التى تجمع بين الظروف الخارجية والنزعات الداخلية . وتنظيم تلك الظروف الخارجية بحيث تتناسق مع الرغبات والدوافع الباطنة . فالخبرة ثمرة التفاعل بين المطالب النفسية الباطنية وبين الظروف الخارجية . وهذا يسلمنا إلى الحديث عن المبدأ الثانى للخبرة وهو التفاعل .

هناك عاملان يكونان الخبرة . هما الظروف الخارجية والداخلية ، وكل خبرة عادية هى ثمرة التفاعل بين هاتين المجموعتين . ويسمى تفاعلهما « موقفاً » والخبرة الحقيقية تقتضى ضرباً من التنظيم والتنسيق بين الظروف الخارجية والداخلية . مثال ذلك أن الطفل فى حاجة إلى الطعام ، والراحة ، والنشاط . وهذه الحاجات ضرورية للحياة ، فلا بد من توفير التغذية وإعداد وسائل النوم المريح . وإفساح المجال للنشاط بالحركة واللعب . ليس معنى ذلك أننا نعطى الغذاء للطفل كلما طلبه . بل من واجب الأم الحكيمة أن تنظم ساعات الغذاء والراحة واللعب ، وهى لا تكتفى بذلك بل تستعين بما مر من خبرات المتخصصين السابقة إلى جانب خبرتها الشخصية فتهتدى بذلك إلى أكثر الخبرات ملاءمة لنمو الطفل نمواً صحيحاً . إنها تخضع الظروف الخارجية للحاجات الداخلية مع مراعاة التنظيم الدقيق .

والتفاعل يتم بين الفرد وبين غيره من الأشياء أو غيره من الأفراد . وتحصل الخبرة من هذا التفاعل بين الفرد وبين البيئة ، أى بين حاجات الفرد ورغباته ونزعاته وبين الظروف الخارجية . وقد سمينا التفاعل بين هاتين المجموعتين موقفاً ، فالموقف والتفاعل متلازمان . ووجود المرء فى سلسلة من المواقف يؤدى إلى اكتساب خبرات جديدة ، وإلى استمرار الخبرة ، ومن ثم كان مبدأ التفاعل متصلا بمبدأ

استمرار الخبرة ، إذ كلما مر الفرد من موقف إلى آخر اتسع عالمه ، أى بيئته . ليس معنى ذلك أنه يعيش فى عالم آخر ، بل يعيش فى العالم نفسه وقد اتسعت آفاقه واتضح معناه ، ويصبح ما تعمله من ضروب المعرفة والمهارة فى موقف من المواقف أداة لفهم المواقف التالية وعلاجها علاجاً فعالا مثمراً . وتبقى هذه العملية ما بقيت الحياة وما دام التعلم .

وإذا لم يفطن المربى إلى هذه الصلة الوثيقة بين تفاعل ظروف البيئة الخارجية وبين الحاجات والرغبات الباطنة تعطلت الخبرة ووقفت عن النمو . وآية ذلك أن كل واحد منا « يرجع بذاكرته إلى أيام الدراسة ، ويعجب لما حل بالمعلومات التى كان من المفروض أنه حصلها فى أيام الدراسة ، ومن اضطراره إلى إعادة تعلم المهارات الفنية التى اكتسبها من قبل بطريقة تختلف عن الطريقة التى تعلم بها فى المدرسة »[١] . والسبب فى ذلك أن الطالب كان يتعلم المواد الدراسية المختلفة لمجرد اجتياز الامتحان ، وأنه كان يدرس تلك المواد منعزلة عن غيرها ، وكأنها هى وغيرها من المواد قد وضعت فى حجرات منعزلة محكمة الإغلاق . فما يقع للإنسان منعزلاً غير مرتبط بالخبرات السابقة ، فليس من الخبرة فى شىء . مثال ذلك : « فلنفرض أن النار قد اشتعلت فى رجل وهو نائم فأحرقت جزءاً من جسمه ، فهذا الحرق لم ينشأ من شىء نعرف أن الرجل قد فعله ، فلا يمكن أن يكون هنا إذن شىء يصح أن نسميه خبرة بشكل نتعلم منه شيئاً ما . ولنفرض كذلك سلسلة من حركات مجردة مثل حركة عضلة وتذبذبها فى حالة التشنج ، فهذه كلها حركات لا تؤدى إلى شىء ما ، ولا يترتب عليها أى عواقب فى الحياة . وإن حدث وكانت لها نتائج فإنها لا تكون ذات ارتباط بفعل سابق عليها . فليس هنا خبرة إذن ، ولا تعلم ، ولا عملية لها آثار تتجمع وتتراكم بشكل ما . ولكن إذا فرضنا أن طفلا نشيطاً مد يده فوضع إصبعه فى النار ، فعلمه هذا عشوائى جاء عفواً لا عن غرض

(١) الخبرة والتربية ، ص ٤١ .

منه وقصد وليس فيه أى تفكير . إلا أن ثمه شيئاً يحدث نتيجة له ، وعلى أثره ، فيعانى الطفل حرارة الحرق ويقاسى ألمه . فالفعل والمعاناة — أى مد يده وشعوره بألم الحرق — مرتبطان بعضهما ببعض ، يستدعى أحدهما ظهور الآخر فى العقل ويعينه . وعندئذ تحدث لنا الخبرة ، وهى خبرة بمعنى حيوى لها دلالتها ولها معناه[1] » .

الحرية

وتمتاز مدرسة ديوى وجميع المدارس الحديثة فى التربية بأنها تقوم على أساس له أهمية عظيمة وهو الحرية . ومشكلة الحرية على رأس المشكلات الميتافيزيقية العويصة الحل ، ولكن ديوى لا ينظر إليها على أساس ميتافيزيقى ، لأنه هو نفسه ينكر أن يكون فيلسوفاً ميتافيزيقياً[2] يضرب فى بيداء التجريد . والأساس الذى يحل به هذه المشكلة هو النظر إليها تاريخياً ، كما يفعل فى بحث سائر المشكلات النفسية حتى يبلغ جذورها الأولى ، ثم النظر إليها من واقع الحياة النفسية والاجتماعية ، أى من واقع الخبرة . وسنعرض للحرية من هذه الوجوه الفلسفية العريضة ، ثم نرى بعد ذلك أثرها فى التربية .

اقترنت الحرية تاريخياً بالحرية السياسية ، وبخاصة بالحاجة إلى تغيير النظم الاقتصادية والاجتماعية . ولو رجعنا إلى القرون الأربعة الأخيرة لرأينا أن الصراع على الحرية جاء ثمرة مطالبة الفرد بحريته من استبداد سلطة الدولة والكنيسة . ذلك أن الدولة والكنيسة تدخلتا فى كل مظهر من مظاهر الحياة ، فى الاعتقاد وفى السلوك على حد سواء ، وامتد نفوذهما إلى العلم والفن والمثل العليا للحياة الاقتصادية . واحتاجت هذه الثورة إلى تبرير عدوانها بالاعتماد

---

(١) تجديد فى الفلسفة ص ١٦٨ — ١٦٩ — وانظر فى معنى الخبرة الفلسفى ما نشرناه فى النصوص الملحقة بالكتاب . بعنوان « عقيدتى الفلسفية » .

(٢) يحاول بعض الباحثين أن يرد فلسفة ديوى إلى « الواحدية » ويجعلها الأساس الميتافيزيقى لفلسفته كما فعل الأستاذ جون باتل فى كتابه الأسس الميتافيزيقية لفلسفة ديوى .

على مبادئ فكرية ، فظهرت ألوان من الفلسفات السياسية والاجتماعية تدور على محورين ، أحدهما يدافع عن السلطة ، والآخر عن الحرية . وبذلك تحددت المشكلة على النحو التالى : ما علاقة السلطة بالحرية ، أتكون قهراً وقسراً ، أم تنظيما وتدبيرا ؟ أما السلطة فتمثل ثبات النظم الاجتماعية ، وأما حرية الفرد فتمثل القوى التى تعمل على التغير . ويرى ديوى أن حل المشكلة لا يكون بفصل دائرة السلطة عن دائرة الحرية ، أي فصل دائرة الثبات عن دائرة التغير ، بل فى كيفية الجمع بينهما ، والخروج منها بوحدة جديدة تمزج بينهما .

لقد طالب الإنسان بالحرية من سلطان الدولة وسلطة الكنيسة ، وتم له الانتصار عليهما ، .وظفر بحريته ، وتم له هذا التغيير الذى انتهى إلى « عقل جماعى متجسد فى العلوم »[٢] . فالمشاهد اليوم أن الإنسان قد ارتمى فى أحضان العلم يلتمس فى رحابه الأمن والقوة ومواجهة الحياة وتذليل ما فيها من صعوبات ومخاطر .

ولكن ما معنى الحرية فى هذا الإطار التاريخى ؟

إنه السعى إلى « القوة power » إما لإنزال قوة أخرى من عرشها ، أو لامتلاك قوة لم تمتلك بعد ، أو امتداد لقوى أخرى . والعلم قوة حقيقية تيسر السيطرة على الطبيعة وما فيها من مصادر ، حتى أصبحت مسخرة اقتصادياً لخدمة البشر . وإذا سلمنا بأن الحرية قوة ، فالقوة الحقة هى الحكمة فى توزيع مختلف القوى وتنسيقها ، لأنه حين توجد حرية فى مكان يوجد قيد فى مكان آخر . فلا وجود للحرية المطلقة ، أو الحرية بوجه عام[٣] .

ليست الحرية إذن مجرد فكرة ، أو مبدأ مجرداً ، لأنها القوة المؤثرة فى خلق

---

(١) انظر الفصل الذى كتبه فى كتاب « مشكلات الناس » بعنوان :
Authority and resistance to social change. — ص ٩٣ — ١١٠ .

(٢) المرجع السابق ص ١٠٩ .

(٣) المرجع السابق ، ويحلل ديوى معنى الحرية وصلتها بالضابط الاجتماعى . يقول ص ١١١ لا يوجد هذا الشىء الذى نسميه حرية بوجه عام .

أعمال معينة . ومتى ترجمنا الحرية بأنها قوة أصبح لها معنى . وترجع نظرتنا إلى مسألة الحرية على أنها « توزيع » للقوى الاجتماعية . فالمسألة في نهاية الأمر مسألة اختلاف في توزيع القوى ، كالماء الذى ينحدر فى الجبال لاختلاف السطح . ولو كان السطح مستوياً لظل الماء راكداً . أو كماء البحر الذى تظل صفحته مستوية . حتى إذا هبت الرياح — وهى قوة مؤثرة جديدة — علت الأمواج . واضطرب السطح . وإنما يرجع هبوب الرياح لاختلاف توزيع درجات الحرارة فى المناطق العليا من الجو. وكذلك لا توجد حرية لفرد أو جماعة أو طبقة إلا من جهة علاقة هذه الحرية بحريات الأفراد الآخرين والجماعات والطبقات الأخرى . وليس لنا من سبيل إلى قياس حرية فرد أو جماعة إلا بمعرفة أثرها فى حريات الآخرين . ورغبة الفرد أو الجماعة فى ازدياد القوة فى زمان معين دليل على الرغبة فى تغيير توزيع القوى ، أى إلى الحد من القوى الأخرى فى مكان آخر .

صفوة القول ، ليست الحرية أمراً فردياً ، وإنما هى مسألة اجتماعية ، ولها مظاهرها السياسية ، والاقتصادية ، والتربوية ، والنفسانية ، والخلقية . وسنرى أن هذه الحرية بالمعنى الاجتماعى هى حجر الزاوية فى التربية ، كما يحل بها المشكلة الأخلاقية .

وكان المقصود من « التعليم الحر» « Liberal education » حتى القرن التاسع عشر ، هو تعليم « الرجل الحر» « Free man » العلوم الحرة الملائمة له ، وذلك فى مقابل الصناعات التى يتدرب عليها أصحاب الحرف . وما كان يتعلمه الناس فى المدارس الثانوية والجامعات من « فنون حرة » « Liberal arts » فهو خاص بالطبقة العليا الراقية ، وكان يهيئهم لهذا النوع من حياتهم[١] .

أما اليوم فإن فكرة التعليم الحر ، والمدارس العامة ، فإنما تقوم على أساس

(١) الفنون الحرة سبعة ، وهى المجموعة الثلاثية اللغوية وهى النحو والبلاغة والمنطق ، ثم المجموعة الرباعية وهى الحساب والهندسة والفلك والموسيقى .

أن الأمة تؤمن بأن جميع أفرادها أحرار – ذكوراً وإناثاً – ويحتاجون إلى افتتاح مدارس تعلم جميع أفراد الأمة . فقد اقترنت فكرة الحرية بفكرة المساواة ؛ والمقصود بذلك أن تسمح النظم والقوانين فى الدولة بحرية نمو المواهب الطبيعية عند الأفراد ، وتقديم الفرص المتكافئة لهم(١) .

وهذا يقودنا إلى الحديث عن الحرية من الوجهة التربوية .

فقد رأينا أن الحرية ترتد إلى القوة ، وأن قوة فرد هى قيد لفرد آخر ، وأن الحرية بوجه عام هى توزيع القوى بين الأفراد والجماعات . وتنطبق هذه المبادئ على الأطفال والتلاميذ فى البيت وفى المدرسة كما تنطبق عليهم فى المجتمع . الطفل فى البيت يرغب فى أن يكون حرًّا ، أى أن يفرض سلطانه ، ويبرز قوته ، ويحقق ذاته . ولكنه يصطدم بسلطة الوالد . وهو فى المدرسة يحاول مثل ذلك ، فيجد أمامه سلطان المعلم والمدرسة . وسلطة الوالد ، والمعلم ، والمدرسة هى رمز للمجتمع ومصلحته التى تتطلب ضبطاً لقوى الأفراد وحرياتهم ، وتنظيما لعلاقاتهم . وحيث يوجد المجتمع ، فلا بد من قواعد تنظيمية تحد من حريات الأفراد ، وتحسن توزيعها ، وتنسقها . أنظر إلى أطفال يلعبون معاً ، تجد أنهم يفرضون على أنفسهم قواعد يرتضونها ويخضعون لها ، لأنه حيث لا تكون قواعد لا تكون مباراة(٢) . والقواعد التنظيمية هى الضوابط الاجتماعية التى تحد من حرية الأفراد . وتنشأ القواعد مما ارتضاه الناس وتوارثوه فى تقاليدهم وجرت عليه السوابق بذلك .

وكانت التربية التقليدية فى المدارس القديمة تتطلب من التلاميذ الطاعة ، والهدوء ، والسكون ، والأدب الشكلى ، فكانت المدرسة تفرض سلطانها لتصل إلى هذه الخلال من طاعة وهدوء بالقسر ، ولذلك كانت تحول بين التلاميذ وبين التعبير عن سجاياهم الحقيقية ، ومواهبهم الفطرية . وليس الأمر كذلك

(١) المرجع السابق ص ١٢١ – ١٢٢ .

(٢) الخبرة والتربية ص ٤٦ – ٤٧ .

فى المدرسة الحديثة . كان المعلم فى المدرسة القديمة ملقناً ، وأصبح فى المدرسة الحديثة هادياً ومرشداً . كان المعلم فى المدرسة التقليدية ممثلا لسلطة عليا تفرض على التلاميذ ، وهو فى المدرسة الحديثة عضو فى جماعة يعمل مع التلاميذ ويؤدى وظيفة اجتماعية . كما يقوم التلاميذ بوظيفة أخرى . فالمدرسة بأسرها من معلمين وتلاميذ يشتركون معاً فى تنسيق مشروع اجتماعى تتهيأ فيه الفرصة لكل فرد كى يساهم بنصيب . ويشعر بما عليه من تبعة . فالضابط الاجتماعى مستمد من طبيعة العمل الذى يقوم به التلاميذ . كما يستمدون القواعد التنظيمية من طبيعة اللعبة التى يتبارون فيها .

وحيث أصبح موقف التلميذ إيجابيا لا سلبيا ، مشاركاً فى عمل لا متلقناً لدروس ، فقد انطلقت حريته من عقالها لتنمو قواه ومواهبه ، سواء فى حركة النشاط البدنى ، أو النشاط الفكرى ، أو النشاط الفنى . لقد كان من الخطأ الجسيم فى التربية التقليدية اعتبار النشاط البدنى مظهراً من مظاهر سوء الأدب ، والرغبة فى الشغب وعدم الهدوء والإخلال بالنظام . لقد حررت المدارس الحديثة الطفل حين سمحت له بحرية النشاط البدنى فى ظل التعليم بطريقه المشروع ، وفى الإكثار من دروس الورشة والمعمل . وحررت عقله حين جعلته يلاحظ بنفسه ، ويحكم بنفسه ، ويرسم الأهداف لنفسه . ومن هذا الوجه تصبح الحرية محمودة ، وتصبح قوة حقيقية مؤثرة فى تحديد الأهداف . والحكم السليم . وتقدير قيمة الرغبات ، وكسب القدرة على انتقاء الوسائل وتوجيهها لدفع الأهداف نحو العمل .

إن نقطة البداية فى حرية الطفل هى نزعاته الفطرية ورغباته الغريزية . ولكن إطلاقها مع الهوى فوضى ومفسدة ، وتقييدها بالقسر كبت لها وقهر واستبداد ، وأما طريق حريتها الصحيح فهو تعديل هذه الرغبات والنزعات . وتنظيمها ، وتنسيقها ، عن طريق التفكير السليم ، وضبط النفس ، والذكاء المفطور فى الإنسان .

لقد تردد القول من قديم على أسس تجريبية أن الكبت والاستعباد يؤديان إلى الفساد والانحراف[١] . والعلة فى ذلك أن القوى الباطنة حين تكبت تعمل فى غير رقابة أو ضبط . غير أن تقدم العلوم الحديثة كفل لسلوك الإنسان وتنظيم رغباته وغرائزه السلامة والصحة . فالكبت يؤدى إلى الانحراف ، كما أن الحرية تفضى إلى الصحة النفسية . إلا أنه ينبغى أن يكون مفهوماً أن هذه الحرية هى الحرية التى تهتدى بالعقل ، وتستلهم الذكاء .

وقديماً كان يقال إن طريق الحرية هو فى الهرب من عالم الواقع إلى عالم مثالى منفصل عن عالم الواقع ، إلى أبراج الفلاسفة أو معابد الرهبان . وليس هذا بالحل الصحيح ؛ لأننا نحتاج إلى الحرية فى خضم الأحداث الواقعة فى بحر الحياة لا خارجاً عنها . فالطريق إلى الحرية هو المعرفة بالواقع والحقائق معرفة تمكننا من استخدامها فى صلتها بالرغبات والأهداف . فالحرية تقوم على المعرفة . مثال ذلك أن الطبيب أو المهندس حر فى تفكيره وفى عمله بمقدار ما يعرف ما يعمله . وهذا فى الأرجح هو مفتاح أى طريق إلى الحرية .

وإن نحن قلنا إن مرجع الحرية إلى الإرادة ، وجدنا أن الحرية الصحيحة للإرادة تقتضى أموراً ثلاثة ، هى :

١ ــ الكفاية فى العمل وتنفيذ الخطط وإزاحة العوائق .

٢ ــ القدرة على تغيير الخطط ، وتحويل سير العمل ، وتجربة الجديد .

٣ ــ قوة الرغبة والاختيار باعتبار أنهما عاملان مؤثران فى الحوادث[٢] .

ولا يمكن تجاهل الكفاءة فى التنفيذ وتحقيق الأعمال الناجحة ، إذ ليست الكفاية الصحيحة إلا أن نبحث الشروط المحيطة بالعمل ، وأن نكوّن الخطط ، وهذا

---

(١) Human Nature and Conduct, p. 165.

وهذا يطابق قول ابن خلدون فى المقدمة فى الفصل الخاص عن التعليم إن من كان مرباه بالعسف والقهر استبد به القهر .

(٢) المرجع السابق ص ٣٠٣ – ٣٠٤ .

البحث وهذا التخطيط يحتاج إلى الذكاء [١] ، ومن ثم كان الذكاء مفتاح الحرية . وقد قيل إن مشكلة الحرية ترجع إلى التقابل بينها وبين التنظيم Organisation . فهناك صراع بين الحرية والتنظيم ، لأن التنظيم قد يكون عائقاً للحرية . ولكن ديوى يرى أن المشكلة الحقيقية هى المغالاة فى التنظيم over-orgonisation ، إذ لن تكون هناك حرية بغير تنظيم. والإسراف فى التنظيم قد يؤدى إلى الجمود ، ومن طبيعة الحياة المخاطرة والتجديد . وإذ كنا نعيش فى عالم متغير ، فلا بد من تغيير خططنا وأهدافنا ، وتنظيم هذه الخطط تنظيما جديداً ليلائم الحياة الدائمة التغير . وهذا يقتضى منا اختيار الطريق الجديد ؛ والاختيار ولا شك عنصر من عناصر الحرية . ولا اختيار بغير احتمالات لم تتحقق بعد . فإذا كان التغير صحيحاً وواقعاً ، وكانت الأحداث جارية لا تزال تنسج وفى ضوء التكوين ، وكان عدم اليقين هو الحافز للتفكير ، فلاجرم أن يكون التغيير فى العمل، والتجديد ، والتجريب مما له معنى حقيقى. وبعد فإن الإنسان ليس مخلوقاً منعزلا عن العالم ، لكنه يعيش فى خضمه . ولذلك كانت المبادأة ، والتغيير ، والتجديد ، والخروج من الروتين ، والتجريب ، أموراً عزيزة علينا باسم الحرية .

* * *

---

(١) الذكاء Intelligence ، إصطلاح يستعمله ديوى بمعنى خاص ، وليس المقصود منه الذكاء بمعنى سرعة الفهم ، ولا المقصود منه « العقل » بمعنى أنه أمر قائم بذاته مستقل عن كيان الشخص . ولعل أصدق ترجمة لهذا الاصطلاح هى « العقل البصير » ، كما استعملت فى مواضع أخرى من هذا الكتاب .

تعقيب

ولقد كان أثر ديوى على فلسفة التربية وأنظمتها عظيما لا فى أمريكا فقط ، بل فى كثير من الدول ، ومنها مصر التى تأثر قادة التربية فيها بمذهبه وتفكيره . أما فى أمريكا فإن معظم رجال التربية فى الوقت الحاضر إما تلامذة له مباشرون ، أو بطريق غير مباشر. وقد لخص وليم كيلكباترك أثره فى أمريكا فى أمور أربعة هى :

١ ـــ أنه أثار الاهتمام بالحياة المدرسية ، والاهتمام بالطفل باعتبار أنه شخص حى ، والاهتمام بالأمور الاجتماعية الراهنة . ولا شك أن التغيير الذى حدث فى المدارس الأمريكية يرجع الفضل فيه إلى ديوى.

٢ ـــ أثره فى المدرسين الذين أصبحوا مؤمنين فى عملهم بمبدأ حفز دوافع الطفل وتشجيع روح المسئولية فيه .

٣ ـــ جعل المدرسة عاملا من عوامل رفع الثقافة والرقى بالحضارة ، ونشر مبدأ الديمقراطية فى داخل المدرسة لتكون أساساً للديمقراطية فيما بعد . وجعل التربية تبدأ من التلميذ ، ثم المدرسة ، ثم المجتمع ومشكلاته ، وأصبح المجتمع موضع دراسة واهتمام .

٤ ـــ التخلص فى الفكر والعمل من تراث الماضى الغامض ، وإبراز أهمية القيم الإنسانية وإنزالها منزلة الاعتبار ، مع تطبيق المناهج العلمية على التربية وفى جملتها القيم الإنسانية[١] .

ويقول الأستاذ إسماعيل القبانى : «كان لفلسفة جون ديوى أثر بعيد فى تطور نظريات التربية فى النصف الأول من القرن العشرين . وكانت ـــ بصفة خاصة ـــ أهم العوامل التى أثرت فى توجيه حركة « التربية الحديثة » أو « التربية التجديدية »

---

(١) Schilpp, The Phil. of. J. Dewey, p. 472—473.

(أى التقدمية progressive) فى هذه الفترة ، وهى الحركة التى اتخذت من مبدأ « التربية عن طريق النشاط » شعاراً لها . ولم يكن أثر ديوى مقصوراً على بلاده — الولايات المتحدة الأمريكية — بل كان أثراً عالميًّا »[(١)].

* * *

ولا نود أن ننصرف عن هذا الفصل الخاص بالمربى دون أن نناقش بعض آرائه الرئيسية ، وبخاصة لأن التربية عند ديوى هى الفلسفة ، وهى حجر الزاوية فى مذهبه ، والأخذ بها يصوغ أفراد الأمة صياغة جديدة قد يكون لها خطرها إذا لم تكن قائمة على مبادئ سليمة .

يقول ديوى فى تعريف التربية : « التربية هى ذلك التكوين أو التنظيم الجديد للخبرة ، الذى يزيد فى معناها ، وفى المقدرة على توجيه مجرى الخبرة التالية » [(٢)]. إن ديوى يرفض أن تكون التربية علماً بتراث الماضى ، أو أن تكون إعداداً للمستقبل ، إنه يأبى أن يخضع التربية لأى شىء خارجى ، سوى « الخبرة » ذاتها ، التى يكسبها المرء بنفسه ، وتتراكم معه فى خبرات مستقبلة .

وليس هذا من الواقع فى شىء لأن تراث الماضى جزء من شخصية الفرد ، كما أنه جزء من شخصية الأمة . وهناك أمور لابد أن يتعلمها وتفرض عليه فرضاً لأنها من جملة الحياة وكان ينبغى على ديوى ، وهو الذى لا ينفك ينعى على المفكرين انعزالهم عن الواقع وعن الحياة ، ألا ينعزل بالأطفال والراشدين عن دائرة الحياة ، وأن يلقيهم فقط فى أحضان الخبرة .

وقد أدت النظريات الديوية فى التربية إلى نتائج أحس بها الأمريكيون أنفسهم ، فنهضوا يعارضونها .

منها الاستخفاف بالماضى وقيمة التراث القديم فى الحضارة الإنسانية .

---

(١) إسماعيل القبانى : التربية عن طريق النشاط — القاهرة — ١٩٥٨ — ص ١٣٣ (الفصل الخامس من هذا الكتاب تحليل لأسس التربية عن طريق النشاط فى فلسفة جون ديوى) .

(٢) الديمقراطية والتربية ص ٧٩ .

بدعوى أنه لا يفيد فى الحياة الراهنة . ولذلك كان نصيب المتعلم فى المدارس الحديثة من التراث القديم ضئيلا ، وفى هذا انقطاع لصلة الإنسان بماضيه . وإذا كان الإسراف فى العناية بالحضارة القديمة من عيوب المدارس التقليدية ، فإن المغالاة فى الاستخفاف بها وضآلة المقدار الذى يتعلمه الطالب منها فى المدارس الحديثة هو ولا نزاع أحد عيوبها .

ومنها أن المغالاة فى مبدأ الحرية ، والاعتماد على « قوة » الرغبة والميول الطبيعية فى كسب الخبرة ، إضعاف لمستوى التعليم . ومن الذى زعم أن كسب العلوم وتحصيلها أمر هين ، والمثل العربى يقول : من طلب المعالى سهر الليالى . الحق : إن العالم الذى نعيش فيه اليوم ، بعد تقدم العلوم هذا التقدم الهائل ، وبعد انتشار التعليم بحيث أصبح عامًّا لجميع الأفراد ، يقتضى أن « نحمل » الناس على التعلم ، ولا يمكن أن نتركهم على هواهم . والعلة فى ذلك أن مصلحة الدولة حديثاً تتطلب أن يكون مستوى جميع أفرادها فى العلم مرتفعاً ، حتى تستطيع أن تتبوأ ما تريد من منزلة بين الدول .

وبعد ، فليس للدول المتخلفة نصيب اليوم فى الحياة .

فالإنسان لا يربى نفسه بنفسه عن طريق الخبرة ، وإنما يُربَّى ، ويُعدّ ، ليكون فرداً صالحاً فى المجتمع . وهذا لا يمنع أننا حين نربيه ونعلمه نُدْخل فى حسابنا نفسيته من رغبات وميول وعواطف وحاجات ، وأن نجعل التربية تساير هذه النفسية . ولا شك أن توجيه الاهتمام إلى معرفة نفسية الطفل من الأمور التى تُحْمَد فى فلسفة ديوى ، والتى أثرت أثراً كبيراً فى التربية فى جميع أنحاء العالم .

وقد افترض ديوى أن الطفل سوف يتعلم عن طريق الخبرة ولا يصدر إلا عن رغباته ليتم له النمو السليم ، وأن التربية والنمو شىء واحد ، وأن النمو هو غاية التربية وليس لها غاية أخرى وراء ذلك . غير أن هذا الفرض وهم من الأوهام ، لأن الطفل يتعلم اليوم فى المدرسة ، والمدرسة جزء لا من المجتمع بل من الدولة التى تخضع لسياسة معينة ، وفلسفة خاصة ، ولا حيلة للطفل أو الشاب حين يدرس فى

المدارس إلا أن يجرى مع تيار الفلسفة التى توجهها الدولة . وهذا هو السر فى اختلاف التربية باختلاف الدول لاختلاف أنظمتها وسياستها ومذاهبها . وليس الأطفال هم الذين يصنعون هذه المذاهب ، وإنما ينشأون عليها . وتغيرها راجع إلى ظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية وتاريخية ، وقد يكون للتربية دخل فى هذا التغيير إذا رسمت الدولة سياسة خاصة فى التربية تريد بها تنشئة الجيل فى المستقبل على هذا المذهب الجديد . صفوة القول لا بد من وجود فلسفة سابقة تكون هى المبدأ الذى تعتمد عليه التربية ، وهذا ما نستقرئه من التاريخ ، وما نشاهده يجرى اليوم فى جميع أنحاء العالم .

الفيلسوف

عقيدته الفلسفية

أرسل الفيلسوف هوايتهيد كلمة تحية إلى صديقه جون ديوى نشرت فى الكتاب الذى تولى الأستاذ شيلب إصداره عن فلسفة ديوى عام ١٩٣٩ ، وجاء فى استهلالها ما نصه :

« الفلسفة صناعة واسعة غير محدودة تحقق خدمات كثيرة لتقدم الإنسانية . وجون ديوي يجب أن يوضع فى مرتبة الذين جعلوا الفكر الفلسفى موافقاً لحاجات زمانهم ، وهو من هذا الوجه يرتفع إلى مصاف قدماء الرواقيين ، وأوغسطين ، والأكوينى ، وفرنسيس بيكون ، وديكارت ، ولوك ، وأوجست كومت . ولا تقوم شهرة هؤلاء القوم على مذاهبهم الخاصة التى يبتهج بها الدارسون ، وإنما كانت نتيجة أعمالهم أن تلقت معظم النظم الاجتماعية فى زمانهم دفعةً من التنوير يسرت لها تحقيق أقصى ما يمكن تحقيقه من أغراض. . . وقد أدى جون ديوى للحضارة الأمريكية خدمات شبيهة بذلك ، حين كشف عن الأفكار العظيمة المتصلة بعمل النظام الاجتماعى. . . » (١)

إنها تحية فيلسوف لفيلسوف ، تشبه تحية برتراند رسل لصديقه مما ذكرناه فى مقدمتنا لهذا الكتاب . ولا خلاف بين الدارسين على وصف ديوى بأنه فيلسوف ، ولكن الخلاف بينهم أهو الناطق بلسان الفلسفة الأمريكية أم لا . وهذه مسألة يقدرها الأمريكان أنفسهم . ففى أعقاب الحرب الأخيرة عهد إلى الجمعية الفلسفية الأمريكية ، وأعضاؤها من أساتذة الفلسفة بأمريكا ، بأن تفحص حالة الفلسفة والدور الذى يمكن أن تقوم به بعد الحرب ، وأتمت اللجنة المشكلة عملها ،

(١) Schilpp, p. 477.

وأصدرت كتابا عنوانه « الفلسفة فى التربية الأمريكية » بحثت فيه وظيفة الفلسفة وأثرها فى تنمية حياة حرة مفكرة فى المجتمع . ونقل ديوى ما جاء فى مقدمة تقريرها، من أنه : « لا يوجد فى موقفنا الراهن مذهب له سلطة مسلم بها يسمى " فلسفة " يمكن أن يزعم ناطقون أنهم مفوضون بالتعبير عنها . وإنما هناك فلسفات وفلاسفة وإنهم ليختلفون فلسفياً حول الأمور التى دعينا لبحثها » . ثم مضى يرد على هذه الدعوى .

وتصدى ديوى للرد على مزاعم الممثلين للجمعية الفلسفية ، يحمل فى طياته التحدى لهذه الجماعة التى تفرقت كلمتها ، كأنه يريد أن يقول لهم : أنا الفيلسوف الناطق بلسان الفلسفة الأمريكية ، حملت لواءها نصف قرن من الزمان ، ولا أزال أتقدم برايتها إلى الأمام . بل إن دعواه لا تقف عند حد تمثيل الفكر لأمريكى ، بل تذهب إلى أبعد من ذلك ، إلى شق طريق الفلسفة فى العالم أجمع .

فما هذه الفلسفة التى يبشر بها ، ويطالب الناس باعتناقها ؟ أتكونت فكرته عنها منذ بدء حياته الفكرية أم تغيرت فكرته عنها وتطورت ؟

إن الخطوط الرئيسية لفلسفة ديوى قد أودعها فى كتابه « الديمقراطية والتربية » ويبدو أنه لم يعدل فى هذه الخطوط بعد ذلك اللهم إلا فى التفصيلات . ونحن نذكر حين بحثنا جانب المربى فيه أنه جعل من الفلسفة نظرية عامة فى التربية . ذلك أنه أرجع الفلسفة إلى معناها الأصيل وهو محبة الحكمة ، أى الصلة بين الفكر والسلوك فى الحياة .

فالفلسفة من حيث مادتها هى « محاولة الإحاطة أى الجمع بين التفاصيل التى تتصل بالعالم والحياة فى كل واحد . وهذا الكل إما أن يكون وحدة وإما أن ينزل بالتفاصيل الكثيرة إلى عدد صغير من المبادئ النهائية — كما هو الحال فى

---

(١) الديمقراطية والتربية ص ٣٣٥ — ٣٣٦ .

المذاهب الثنائية . وأما من حيث موقف الفيلسوف وموقف من يتقبلون استنباطاته فثم محاولة للتوصل إلى نظرة موحدة كاملة متسقة عن الخبرة ما استطعنا إلى ذلك سبيلا . وهذه الناحية يعبر عنها بكلمة " الفلسفة " أى حب الحكمة ».

وبعد فإن الفلسفة متصلة اتصالا مباشراً بالحياة مما يميز الفلسفة عن العلم . وهذه الصلة التى تربط بين الفلسفة والحياة هى التى أفضت به إلى القول بأنها نظرية عامة فى التربية .

وفى أعقاب الحرب العظمى الأولى ذهب ديوى إلى اليابان وألقى محاضرات جمعها فى كتابه الذى سماه « تجديد فى الفلسفة » لم يبسط فيه نظرية جديدة بمقدار ما استعرض تاريخ المذاهب الفلسفية الكبرى ناقداً إياها ، ومبيناً التيارات الجديدة التى أفضت إلى الموقف الحاضر للفلسفة . وقد نعى على المذاهب القديمة الموروثة عن اليونان فصل النظر عن العمل مما أدى إلى ظهور الثنائيات المشهورة مثل الجسم والعقل ، والمادة والروح ، مع رفع المثالية عن الواقعية ، والروحية على المادية ، والنفس على الجسم وهكذا . ثم وقف عند بيكون وامتدحه لأنه فتح باب العلم الحديث ، وجعل العلم « قوة » يتسلح بها الإنسان فى هذا العالم . ثم تحدث بعد ذلك عن التجديد فى المعرفة وفى المنطق وفى الأخلاق وفى الاجتماع والسياسة ، مطالباً بتطبيق المناهج العلمية على الأمور الإنسانية .

كان ذلك الكتاب بذور بناء فلسفى جديد اكتمل بعد عشر سنوات . فى عام ١٩٣٠ نشر فى مجلة « فورم » مقالة بعنوان « عقيدتى الفلسفية »[١] تشبه ما نشره من قبل عن عقيدته التربوية . إنها دستور الفلسفة ؛ وأساسها الذى تقوم عليه . يتكون هذا الدستور من عدة مبادئ هى الإيمان فى الخبرة لا فى سلطة فوقها ووراءها ؛ وأن رقى العلم والصناعة نشأ من الاعتماد على فلسفة الخبرة ؛ وأن الفرد والجماعة هما المحور الذى تدور عليه الخبرة ؛ وأن ما تم من رقى فى العلم والصناعة على أساس الخبرة يجب أن يتم فى الدين والأخلاق والسياسة كذلك ،

---

(١) انظر ترجمة هذه المقالة كاملة فى النصوص .

ومن هذا الوجه كانت مهمة الفلسفة إخضاع هذه الميادين الإنسانية الأخيرة لمناهج البحث العلمية .

ومن الواضح أن الخبرة هي أساس هذه العقيدة الفلسفية ، ولأجل ذلك سمى ديوى فيلسوف الخبرة ، كما سمى مذهبه بالتجريبية . وقد اتجه هذا الاتجاه قبل العقد الثالث من القرن العشرين ، إذ نشر سنة ١٩٢٥ كتاب « الخبرة والطبيعة » ثم نشر سنة ١٩٣٤ كتاب « الفن كخبرة » وفى سنة ١٩٣٨ « الخبرة والتربية » . وها هو فى « عقيدته » يبسط الفلسفة التى تمثل مذهبه فى ذلك الحين ، و يرجعها إلى الخبرة . وأكد هذه العقيدة سنة ١٩٣٨ حين نشر مقالا فى كتاب « الفلسفات الحية » ، بدأه بقوله : « إن مساهمتى فى المقالات الأولى لكتاب « الفلسفات الحية » أبرزت فكرة الإيمان فى إمكانيات الخبرة باعتبار أنها صميم فلسفتى . ولقد قلت بمناسبة هذه المساهمة : وسيظل الأفراد دائما مركز الخبرة وكمالها ، ولكن ماهية الفرد الواقعة بالفعل فى حياة خبرته تعتمد على طبيعة الحياة الاجتماعية وحركتها[1] . ولم أغير إيمانى فى الخبرة ولا عقيدتى أن الفردية هى مركزها وكمالها . ولكن حدث تغيير فى التأكيد ، من حيث أنى أود الآن أكثر من أى وقت مضى أن أؤكد أن الأفراد هم العوامل النهائية الفاصلة فى طبيعة الحياة الاجتماعية وحركتها »[2] .

وفلسفة الخبرة ولو أننا عرضنا لها من قبل عند الحديث عن التربية إلا أنها تستحق منا تفصيلا أوسع فى حديث نرجئه إلى موضعه .

والفكرة التى يعرضها فى عقيدته الثانية[3] تدور حول الفلسفة السياسية ، أيتجه

---

(١) يشير هذا النص الذى اقتبسه إلى « عقيدتى » التى نشرها عام ١٩٣٠ .

(٢) نقلا عن كتاب « البرجماتية والثقافة الأمريكية » ١٩٥٠ ، ص ٣١

Pragmatism and American Culture, edited by Gail Kennedy, Heath and Company, Boston, 1950.

(٣) أى « عقيدتى what I belive » التى نشرها عام ١٩٣٨ ، وقد رجعنا إلى النص فى كتاب « البرجماتية» والثقافة الأمريكية » ص ٣١ — ٣٥ .

نحو الديمقراطية أم نحو الاشتراكية ، أيكون الفرد هو المحور الذى تدور عليه الحياة الاجتماعية ، أم أن المجتمع هو الأساس ومصلحة الأفراد تأتى فى المحل الثانى . ولما كان العالم كله قد أخذ يتجه نحو الاشتراكية ، فى الصناعات والزراعة والطب وتأمين غير ذلك ، فقد خشى ديوى أن تزول الديمقراطية وتنهدم أركان الفردية التى نصب نفسه للدفاع عنها منذ فجر حياته الفكرية . يطبقها أول الأمر فى التربية . ولهذا السبب مال بالتأكيد إلى جانب الفرد وألح فى ذلك ليبرز أهميته .

الفلسفة والحضارة

وللفلسفة دور هام فى تاريخ الحضارة ، بل لا فرق بين الفلسفة وبين دورها فى تاريخ الحضارة . فإن أنت اكتشفت الوظيفة الصحيحة والوحيدة للحضارة فقد حددت وعرفت الفلسفة ذاتها . وإن أنت حاولت تعريف الفلسفة بأى طريق آخر فقد ضللت .

كتب ديوى هذا الرأى الذى يصل بين الفلسفة والحضارة فى بحث قدمه فى مؤتمر الفلسفة الدولى الثالث سنة ١٩٢٧ ، وظهر بعد ذلك فى عدة مجلات ، ثم طبع فى كتاب مع مقالات أخرى سنة ١٩٣١ ، واتخذ من عنوان المقالة عنواناً للكتاب [١] .

يقول فى هذا البحث إن الفلسفة كالسياسة والأدب والفنون الجميلة هى نفسها ظاهرة من ظواهر الحضارة الإنسانية . وعلاقتها بالتاريخ الاجتماعى وبالحضارة علاقة ذاتية ملازمة . وليست فلسفة الفيلسوف إلا مرآة لمشكلات زمانه ، وكذلك اليوم فهى أثر للصراع بين النظم الثقافية القائمة . إنها صراع بين القديم والجديد . وليس ظهور الفلاسفة بمذاهب جديدة مثل بيكون وديكارت وكانط إلا دليلا على التوفيق بين الموروث من التقاليد وبين النزعات العلمية

---

(١) Philosophy and Civilisation, 1931, pp. 3-12.

الجديدة مما لا يتفق مع جملة التقاليد الموروثة . والفلاسفة جزء من التاريخ ، واقعون فى شراكه ، وقد يكونون خالقين إلى حد ما للمستقبل ، ولكنهم فى الوقت نفسه من خلق الماضى .

أما القائلون بأن الفلسفة تبحث عن الحقيقة الأزلية المطلقة بصرف النظر عن تأثير الزمان والمكان ، فهم مضطرون إلى التسليم بأن للفلسفة كياناً تاريخيًّا ، وطريقاً زمانيًّا ، ومواضع فى شتى الأمكنة من العالم .

وإذا نظرت إلى تاريخ الفلسفة من أى زاوية وفى أى عصر وجدت تراثاً ثقيلا قد انحدر إليها مع الماضى البعيد ، كما تجد اهتمامات تشغل الأذهان وتكاد تخلب الألباب وتسحر العقول ، فتدفعها إلى الثورة نحو قيم جديدة فى الحياة . ففى أثينا كانت المشاغل التى شغلت أذهان الفلاسفة سياسية وفنية ، وهى اليوم مشاغل اقتصادية وعلمية . ولكن لابد وراء ذلك من عمل فكرى يؤدى ، وهو الفلسفة .

للفلسفة إذن صلة وثيقة بتاريخ الثقافة وبالتغييرات المتتابعة فى الحضارة ، تغذيها تيارات من التقاليد يمكن تتبعها فى الأوقات العصيبة إلى منابعها كى يتلقى التيار وجهة جديدة . ويخصبها تخمر الاختراعات الحديثة فى الصناعة ، والكشوف الجديدة على وجه الأرض ، والفتوحات الجديدة فى العلم . ولكن الفلسفة ليست مجرد انعكاس سلبى للحضارة التى تستمر من خلال التغييرات ، وتتغير من خلال الاستمرار . إنما هى نفسها تغير . والنماذج التى تتكون عند اتصال الجديد بالقديم هى إلى أن تكون نبوءات أدنى إلى أن تكون تسجيلات ، فهى سياسات ومحاولات لرسم ألوان تالية من التقدم .

فالفلسفة تدل على تغيير فى الحضارة .

مهمة الفلسفة ووظيفتها

ولنرجع الآن إلى ما بدأنا به هذا الفصل لنرى كيف تصور ديوى الفلسفة

بعد الحرب الأخيرة ، ما غرضها ومهمتها : وما صلتها بمشكلات الناس فى العصر الحاضر .

إنها كلمته النهائية فى الفلسفة ، التى قالها وقد جاوز الثمانين .

إنها تمثل ثمرة تجاربه فى الحياة ، ومراجعاته لشتى الفلسفات والأفكار ، وخلاصة ما استمده من صلة بعالم تطور من عصر البخار ، إلى الكهربا ، إلى الذرة والفضاء .

لقد بدأ بفلسفة فى التربية ، ثم انتقل إلى فلسفة فى الخبرة ، وهو الآن فى أواخر حياته ينتهى بفلسفة فى القيم .

القيم هى لب الفلسفة وصميمها .

لقد انتهى ديوى كما انتهى أفلاطون من قبل إلى أن صميم الفاسفة هو البحث فى الخير ، وهى المحاضرات التى كان يلقيها أفلاطون فى أواخر حياته ولم يدونها . ولكن ديوى اقتحم قلب هذه المشكلة الدقيقة ، مشكلة القيم ، وأعلن فيها رأيه الذى أقامه على المناهج العلمية .

والفلسفة إنما تبحث فى القيم ، لأن أكثر اشتغالها بالإنسان وسلوكه فى الحياة، ولاسلوك عند الإنسان العاقل بغير اتجاه إلى يمين أو إلى يسار ، وهذا الاتجاه يقتضى معرفة قيمة ما نحن مقدمون عليه ، وهذه القيمة هى التى تحدد السلوك وتوجهه .

وقد نعى ديوى[1] على أصحاب التقرير الفلسفى الذى أشرنا إليه قولهم بعدم وجود مذهب له سلطة مسلم بها يسمى « فلسفة » ، بل توجد فلسفات ويوجد فلاسفة يختلفون فيا بينهم فلسفياً .على العكس توجد فلسفة واحدة لها مذهب وسلطة مسلم بها ، وناطق بلسانها . ولم تظهر هذه الفلسفة فى تقرير أساتذة الفلسفة لأن المذهب الذى يتبعونه أو المذاهب التى يعتنقونها ، ترجع إلى سلطة

---

(١) فيما يلى تلخيص واف للمقدمة التى كتبها ديوى لكتاب مشكلات الناس ، ونحن ننقلها من الطبعة الثانية التى صدرت بعنوان « فلسفة التربية » سنة ١٩٥٦ ، من صفحة ٣ ، إلى ٢٠

عليا ، وإلى الوحى الغيبى ، وهى دليل على الهوة التى تفصل بين الماضى والحاضر ، إذ لا حاجة فى الوقت الحاضر إلى سلطة عليا ، من فوق ، لأن السلطة التى يعتمدون عليها مستمدة من الحياة نفسها وما يكسبه الإنسان فيها من خبرة . وكانت الفلسفة فى العصر الوسيط لاهوتاً يصدر عن سلطة غيبية فوقطبعية . من ثم نشأت الثنائية بين الفوقطبعى وبين الدنيوى ، وظهرت الثنائيات المشهورة فى تاريخ الفلسفة . وقد ورث أصحاب التقرير فلسفة العصر الوسيط فذهبوا إلى أن الفلسفة هى العلم « بالوجود » و « بالحقيقة » وكلاهما أشمل وأعمق مما يمكن أن تقوم العلوم الحديثة وما له من مناهج ببحثه . ذلك أن العلم الحديث يتعلق بالمتغير . بالداخل فى الزمان ، بالحادث ، على حين طلبت الفلسفة من قديم معرفة الأزلى والضرورى بذاته .

ولكن الحياة المعاصرة أخذت تتغير فى كل شىء عن مزاولات الحياة قديما .

ففى السياسة انفصلت الكنيسة عن الدولة .

وفى الصناعة والتجارة ابتدعت طرق جديدة بدلا من القواعد القديمة الثابتة .

وظهرت ضروب من الاهتمامات وألوان من التسلية لا عهد للناس بها .

وفى العلم هزت المناهج الحديثة أركان علوم الفلك والطبيعة والحياة والأنثروبولوجيا .

هناك إذن هوة سحيقة بين العلوم الوضعية واللاهوتية ، بين الدنيوى والسماوى ، بين الاهتمامات الدنيوية والأزلية . وعلى الرغم من هذا التقدم الهائل فى العلوم والاقتصاد[illegible] لا تزال الفلسفة تبحث عن الحقيقة الثابتة .

ونحن إذا رجعنا إلى الفلسفة قديماً . زمان سقراط مثلا ، رأينا أنها كانت محبة الحكمة ، والبحث عنها ، ولكنها لم تعد اليوم كذلك ، لأن الحكمة هى التطبيق البصير لما نعرفه فى السلوك على أمور الحياة . أما الفلسفة اليوم فقد انعزلت عن الحياة ، وأخذ الفلاسفة يشتغلون بمباحث ميتافيزيقية ، مثل نظرية المعرفة ،

فى أسس المعرفة وإمكانها وشروطها . ولكن ما الفائدة أن نبحث عن « شروط المعرفة » مغفلين هذه المشكلة الهامة ، ألا وهى « نتائج » المعرفة الواقعة والممكنة؟.

وما نتائج العلم فى العصر الحاضر ؟ ولماذا تقصر المناهج العلمية على العلم وحده ؟ المناهج العلمية تقرر الظروف الاقتصادية المحسوسة التى يعيش الناس فى ظلها ، ولكنها لا تخدم الأغراض الأخلاقية والإنسانية التى تخدم القيم الحاضرة . من أجل ذلك تركت هذه الأمور الإنسانية وهى الأهم تحددها العادات والأهواء ومصالح الطبقات والتقاليد المتجسدة فى النظم المختلفة ، وهذه كلها واقعة فى أيدى أصحاب القوة والسلطان ، الذين لا يحفلون إلا بمصالحهم الخاصة ، التى تقتضى ارتفاعهم على غيرهم .

وقد ظهرت حركة جديدة فى الفلسفة بدأت من نهاية القرن الماضى ، ولا تزال مستمرة ، تستبقى الفكرة القائلة بأن الفلسفة تبحث عن الحقيقة العليا فى ظل مثل هذه الظروف . وسبيلها إلى ذلك الرياضيات ، والرمزية التى تشبه الرياضة ، مستبعدةً مظهر الفلسفة الذى كان يسمى بالبحث عن الحكمة[١] .

تنكر هذه الفلسفات الحديثة إمكان العقل معرفة الأمور السياسية والأخلاقية وعلى الجملة الإنسانيات ، وتذهب إلى أن الأمور العملية للناس مسألة قيم وتقدير ، وبناءً على ذلك فهى بطبيعتها عاجزة عن التقدير الفكرى على أساس عقلى .

وهذه الحركة مستمدة أكبر الظن من الإغريق الذين رفعوا النظر على العمل ، والعمل موضوع التغير لا الوجود الثابت . وتزعم هذه الفلسفة الجديدة أن الأمور الأخلاقية لأنها تتعلق بالقيم الذاتية أو الأغراض فى ذاتها ، فهى خارجة بالكلية عن نطاق أى نوع من المعرفة .

ويقول قائلهم : إن أفعال الناس تتبع نظرياتهم عن العالم والحياة الإنسانية

(١) من الواضح أن ديوى ينتقد الفلسفة القائمة على أسس رياضية ، والتى يمثلها برتراند رسل بوجه خاص ، وسنعرض لهاتين الوجهتين من النظر بالتفصيل عند الكلام عن ديوى المنطقى .

وإلى ما هو خير وشر ، وأن الخير والشر يرجعان إلى ما نحب ونكره . وما نحبه أو نكرهه من الأمور « الشخصية » الخاصة التى نعجز عن الحكم عليها على أسس « موضوعية » . هذا إلى أن ما نحب وما نكره أمور تستعصى على التغيير بالمعرفة ما دامت هذه الأمور تعيش فى عزلة وخفاء بين الفرد ونفسه . وقد يمكن تقدير القيم الخارجية لأنها ليست سوى وسائل لا غايات حقيقية ، ومن هذا الوجه يمكن تحديدها بمناهج تخضع للفحص العلمى . ولكن الغايات الحقيقية التى تخدمها هذه الغايات الظاهرة فإنها من الأمور التى تحبها أو تكرهها الجماعات والطبقات والنحل والأجناس .

مهما يكن من شىء فقد برزت مشكلة القيم والتقدير إلى الصف الأول وأصبحت مركز الاهتمام فى الفلسفة . وفى الوقت نفسه لا يمكن إنكار العلم وما بلغه من تقدم وفتوح . ولقد كانت الفلسفة فى الزمن القديم تتخذ من الغيبية والفوقطبعية مرجعاً وملاذا . غير أن الفلسفة الجديدة ، التى يدين بها جون ديوى ويبشر بها تفترق عن القديمة فى أن غاية الفلسفة ومهمتها هى البحث عن الحكمة وعن الغايات والقيم التى توجه النشاط الاجتماعى . ومن جهة أخرى يجب الابتعاد عن الحقائق الأزلية الكلية التى كنا نعدها الأساس الذى يمدنا بطرق السير فى البحث ، والاعتماد على المناهج العلمية التى نجحت فى العلوم الطبيعية والحيوية . وإذا أبعدنا هذه المعوقات استطاعت المناهج العلمية أن تبحث الأمور الاجتماعية والإنسانية .

هذه الحركة الجديدة تسمى البرجماتية تارة ، أو التجريبية تارة أخرى ، أو الأداتية تارة ثالثة ، وليس المهم أسماء هذه المذاهب بمقدر ما تحمله من أفكار .

تعترف البرجماتية أن العلم لا يزال فى طفولته ، وأن المنهج العلمى لم يصل بعد إلى تمام للنضوج ، ولن يبلغ المنهج كماله إلا حين يشمل الأمور الإنسانية . ومصدر الشرور اليوم راجع إلى عدم التوازن فى تطبيق منهج البحث على كل شىء ، لأنه يطبق على العلوم فقط . ومهمة الفلسفة الاشتغال بالمشكلات الناشئة

عن هذا الانفصال ، بين منهج يطبق على العلوم وآخر يطبق على الإنسانيات .

وظيفة الفلسفة اليوم أن تتصل بمشكلات الساعة فى الوقت الحاضر . واليوم نجد أن فتوحات العلم كلها تعتمد على علاقات زمكانية ، لها صلة بالزمان والمكان . وذلك على العكس من فلسفات المطلق التى تجعل المطلق فوق الزمان والمكان . وجميع الأشياء علمية كانت أم اجتماعية تقوم على علاقات زمكانية ، ومن السخف أن نفترض أنها تنتهى عند الجزئيات ، على العكس إنها تتحرك دائماً نحو العام بشرط أن يتصل العام بعلاقات أوسع ، حتى لا يعوم المرء فى فراغ لفظى . فالفلسفة الجديدة تستخدم المناهج والوسائل للبحث الصحيح كأدوات لامتحان القيم التى تعمل اليوم على تنظيم العادات الإنسانية والنظم المختلفة .

وأول مهمة للفلسفة فى الوقت الحاضر أن تقوم بتنظيف بيتها أولا ، وذلك بأن تتخلص من مذاهب فلسفية موروثة تعوق التقدم الإنسانى . ومن أمثلة هذا التراث البالى الفصل بين العقل والمادة ، ورفع المثالى والروحانى إلى قمة الوجود ، والحط من كل ما هو مادى ودنيوى إلى أدنى منزلة . وقد نشأ هذا الفصل فى الفلسفة انعكاساً للفصل السياسى والاقتصادى بين الطبقات . كان العبيد والصناع يشتغلون بالمهن المادية ، والمواطنون الأحرار بالعلوم النظرية . ولا تزال النظرة إلى الأعمال المهنية اليوم أقل شأناً من الاشتغال بالسياسة مثلا . لقد ورثنا الفصل بين السياسة والأخلاق وبين الاقتصاد والتجارة ، ومن وظيفة الفلسفة اليوم الجمع بينهما .

وتتصل بمهمة تنظيف الفلسفة بيتها إلغاء الثنائية التى تفصل بين القيم الموضوعية والذاتية ، بين الغاية والوسيلة ، وإلغاء النظر الذاتى إلى القيم على أساس أنها شخصية .

وهذه هى المهمة التطهيرية .

والمهمة الثانية للفلسفة هى النقد . ولا غرابة أن ينزع ديوى ناحية الفلسفة النقدية وهو الذى درس أول ما درس كانط . غير أن فكرة النقد عنده تختلف

عن فكرتها عند صاحب نقد العقل الخالص . كان كانط يقصد بالنقد النظر فى العقل البشرى وتحليله لأنه أساس المعرفة ، والطريق الموصل إليها . ولكن ديوى يرى فى العقل رأياً مختلفاً ، أنه لا يتكون من مقولات أولية سابقة على الخبرة ، بل هو أداة من أدوات الخبرة . والفلسفة فى حاجة إلى نقد منظم وشامل للمناهج السائدة فى العلوم الاجتماعية ، كما بدأ العلم بالبحث فى مناهجه وسار فى الطريق الموصل حقاً إلى المعرفة الصحيحة . والنظر فى هذه المناهج ، وامتحانها ، واتباع طريقة المحاولة والخطأ ، لا يمكن أن يقوم به فرد واحد ، وإنما يحتاج إلى تعاون المشتغلين بالفلسفة فى جميع أنحاء العالم . لقد كان العلم الطبيعى منذ ثلاثة قرون فى موقف يشبه موقف الفلسفة اليوم . ومن أجل ذلك تحتاج إلى زمن وصبر وجهد لتغير مناهجها والأخذ بنظريات وفروض جديدة . وفى هذا البحث التمهيدى ينبغى أن نستبعد الفكرة القائلة بأن المعرفة خارج النشاط الاجتماعى وأنها تفرض عليه فرضاً ، بل المعرفة هى ذاتها صورة من هذا النشاط كالزراعة أو النقل . ولما كانت فكرة « العقل » قد اتصلت من قديم بنظريات المعرفة ، وكذلك فكرة « الذات الفردية » ، فيجب استبعادهما من مجال الفلسفة . أما الطريق الصحيح للمعرفة فهو الملاحظة المنظمة للظروف الطبيعية والبيولوجية والاجتماعية التى بها تسير المعرفة .

هذه خلاصة الدستور الفلسفى الذى وضعه ديوى فى مقدمة كتابه « مشكلات الناس » وهو دستور يميل بالفلسفة إلى جانب الحكمة ، وينحو بها ناحية القيم الإنسانية . وقد نقل ديوى كلمة جوزيا رويس التى يقول فيها : « إنك تتفلسف حين تتأمل ناقداً ما تعمله فى عالمك . وما تعمله هو قبل كل شىء أن تعيش ، وأن تعيش يتطلب إيماناً وعواطف وشكوكاً وشجاعة . والفلسفة هى البحث النقدى فيما تعنيه هذه الأمور وما تستلزمه » . ثم عقب على ذلك بما فحواه إننا نعيش الآن فى عالم يبدو غريباً عنا أكثر منه قريباً منا ، وفقد الفرد ثقته فى غيره وأصبح يرتاب فيه ويبتعد عنه . إننا نحتاج إلى أن يكون للعالم الذى نعيش فيه معنى

وقيمة ، وكأنه بيتنا الذى نلوذ به ، لا أن نهرب منه إلى عالم آخر .

لقد خلقنا فى هذا العالم ، وفيه نعيش ، وعلينا أن نعمل على رقيه وتحسينه وتجميله وتأمينه . ومهمة الفلسفة أن تقوم بهذا الجهد المضنى .

إنها فلسفة تفاؤل ، على عكس فلسفات التشاؤم التى سادت فى القرن التاسع عشر ، وفى القرن العشرين ، تبشر بالويل والثبور والشر .

ولقد وضع ديوى أمله فى التربية ، وفى الحضارة ، وفى العلم ليأخذ بيد البشرية فى طريق الرقى والتقدم .

البرجماتى

أصل المذهب البرجماتى

الإجماع منعقد على أن ممثلى البرجماتية الأمريكية هم بيرس ، وجيمس ، وديوى ، وميد . وفى ذلك يقول جون « تشايلدز » : الحركة التى تعرف فى الفلسفة باسم « البرجماتية » و « الأداتية » و « التجريبية » هى فى الواقع تعبير عن الثقافة الأمريكية . وأبرز ملامحها صفتها التجريبية ، فهى تقبل الخبرة الإنسانية العادية منبعاً نهائيًّا وامتحاناً أخيراً لكل معرفة وقيمة . وقد ولد مؤسسوها الأربعة: شارلس بيرس (١٨٣٩ – ١٩١٤) ، وليم جيمس (١٨٤٢ – ١٩١٠) ، جون ديوى (١٨٥٩ – ١٩٥٢) وجورج هربرت ميد (١٨٦٣ – ١٩٣١) فى أمريكا .

والبرجماتية فلسفة تعبر عن مزاج العالم الجديد المعروف بأمريكا ، فهى فلسفة لا ترجع فى تاريخها إلى أكثر من قرن من الزمان . وهى ثمرة التفاعل بين الأفكار التى حملها المهاجرون الأوربيون إلى أمريكا وبين البيئة الجديدة التى نشأوا فيها . فقد نزل المهاجرون فى أرض واسعة بكر ، يعتمدون على سواعدهم وعلى عقولهم فى تذليل الصعاب التى يلقونها ، واستغلال جميع الإمكانيات الموجودة تحت أيديهم لتتيسر لهم عيشة رغدة . فالمعول على العمل والكفاح وحل المشكلات التى يواجهها أحدهم بالعقل أو بالحيلة أو بالمحاولة ، وليس المعول على ثروة موروثة أو وسائل مطروقة. ثم جميع المهاجرين سواء إزاء هذه البيئة الجديدة، لا فضل لنسب أو حسب أو جاه أو لقب ، وإنما الفضل للعامل المكافح الناجح . وقد هاجر هؤلاء القوم فراراً من الاضطهاد الدينى أو السياسى فى الأغلب ، فهم أصحاب مبادئ يدينون بالحرية ولا يبغون عنها حولا ولا يرضون بها

---

(١) John Childs : American Pragmatism and Education, 1956, p. 8.
والمقصود بأمريكا الولايات المتحدة ، وقد جرت عادة الكتاب أن ينسبوا الفكر الذى نشأ فى الولايات إلى أمريكا من باب إطلاق الخاص على العام .

بديلا . ولا ننسى أن الأمريكان نالوا حريتهم فى حرب الاستقلال وكانوا أول من أيد الثورة الفرنسية والتى كان شعارها الحرية والإخاء والمساواة . ودافع جيفرسون وإمرسون عن الحرية ، وكانت لهما نظرات صائبة ، وأقاويل خالدة فى تمجيد الديمقراطية واستقلال الفرد .

هذه الروح التى لا تؤمن بالجبر بل بأن ظروف الحياة يمكن تحسينها بالتصميم على العمل الذى يسترشد بالعقل .

والتى تعتقد أن التفكير مرتبط ارتباطاً ملازماً بالعمل .

وأن النظريات والمذاهب إنما هى فروض للعمل تمتحن بما ينتج عنها فى المواقف الفعلية للحياة .

وأن المثل الأخلاقية فارغة عقيمة إذا انفصلت عن وسائل تحقيقها .

وأن الحقيقة ليست ثابتة ، وليست نظاما كاملا ، بل الحقيقة عملية جارية فى تغير مستمر .

وأن الإنسان ليس ألعوبة فى يد قوى خارجية ، ولكنه يستطيع إعادة تشكيل الظروف التى تصوغ خبرته بعزمه وإرادته .

وأن الناس فى استطاعتهم تنمية نشاطهم ومؤسساتهم ومبادئهم التى تنظم سلوكهم . . . هذه الروح التى تمثل كل ذلك تعرف باسم البرجماتية ، وهى اسم يطلق على الروح الأمريكية .

ولم تبتدع البرجماتية ابتداعاً ، وتفرض على الشعب الأمريكى فرضاً ، ولكن المفكرين فى أواخر القرن التاسع عشر رأوا أن أليق الأسماء على تلك الروح هو البرجماتية ، فجرى المذهب على الألسن ، وشاع فى الناس ، وتحدد معناه .

ولكى نفهم ديوى البرجماتى لا بد لنا من الرجوع إلى أصل هذا المذهب عند سلفيه . وأوفق ما نفعله أن ندع ديوى يتحدث عن نشأة البرجماتية الأمريكية من الناحية الفلسفية حيث يقول :

برجماتية بيرس

يرجع أصل البرجماتية(١) إلى شارلس بيرس نجل أحد مشاهير الرياضيين فى الولايات المتحدة . وكان بيرس الابن بارعاً كذلك فى الرياضيات . وهو أحد المؤسسين لمنطق العلاقات الرمزى الحديث . ولم يكن بيرس لسوء الحظ كاتباً منظماً ، ولم ينشر آراءه فى مذهب واحد منسق . والطريقة البرجماتية التى أنشأها إنما تنطبق على عالم من الفكر ضيق ومحدود جداً . ويرجع الفضل إلى وليم جيمس فى نشر هذا المنهج وإذاعته . ولما كان جيمس قد خرج على ما تصوره بيرس أساساً للبرجماتية ، فقد انبرى بيرس يعرض أصل هذا المذهب ، وقال إنه ليس فكرة أمريكية بحتة كما يعتقد بعض الناس . ذلك أن اصطلاح « برجماتيك Pragmatic » قد نشأ فى ذهن بيرس من دراسته لكانط الذى ميز فى كتابه « ميتافيزيقا الأخلاق » بين « برجماتيك » وبين « عملى Practical » . فالعملى عند كانط ينطبق على القوانين الأخلاقية التى يعدها أولية a Priori ، أما البرجماتيك فينطبق على قواعد الفن والصنعة التى تعتمد على الخبرة وتقبل التجربة .

ولما كان بيرس تجريبياً قد اكتسب عادات المعمل العقلية ، فقد رفض أن يسمى مذهبه « المذهب العملى Practicalism » كما اقترح عليه بعض أصدقائه . هذا ومن جهة أنه منطقى قبل كل شىء فقد كان يهمه فن التفكير الواقعى ، ويهتم بوجه أخص — فيما يتصل بالمنهج البرجماتى — بالفن الذى يجعل التصورات واضحة ، أو بوضع تعاريف كاملة ومثمرة تتلاءم مع روح الطريقة العلمية .

---

(١) كتبت هذه المقالة باللغة الفرنسية لمجلة الميتافيزيقا والأخلاق سنة ١٩٢٢ بعنوان :

Le Dévelopement du Pragmatisme Américain.

ثم ترجمت ونشرت بعد ذلك فى عدة مجلات أمريكية ، وأخيراً نشرت فصلا فى كتاب الفلسفة والحضارة ، ص ١٣ — ٣٥ ، بعنوان Development of American Pragmatism.

ونحن ناقلون هنا معظم هذه المقالة لأهميتها .

يقول بيرس : « الشخص الذى لا يزال يفكر باصطلاحات كانط ، فإن عملى Praktisch وبرجماتيك Pragmatisch يقعان فى الاختلاف على طرفى نقيض . فالاصطلاح الأول يتصل بمنطقة من الفكر لا يمكن لذهن من طراز تجريبى أن يكون متأكداً من أنه يقف على أرض ثابتة . والثانى يعبر عن علاقة بغرض إنسانى محدود . وأبرز ملامح النظرية الجديدة اعتراضها بوجود صلة لا تنفصم عراها بين المعرفة العقلية والغرض العملى » .

إشارة بيرس إلى الذهن ذى الطراز التجريبى تفضى بنا إلى المعنى المضبوط الذى وضعه للفظ « برجماتيك » . ويقول بصدد الشخص التجريبى الذى تكون عقله فى المعمل ما نصه : « أى قضية تتقدم بها إليه فإما أن يفهم منها أن شيئاً ما حين يوضع موضع التجربة أمكن ويمكن دائماً إجراؤه بالفعل بحيث يتولد عنه تجربة من نوع معين ، وإما أنه لا يفهم لقولك أى معنى على الإطلاق » .

وهكذا أنشأ بيرس نظريته القائلة بأن الدلالة العقلية للفظ أو العبارة تقوم بوجه الإطلاق على أثرها فى السلوك . ثم تطورت نظريته فى مقالته المشهورة « كيف نجعل أفكارنا واضحة » . فالمعنى المعقول لأى قضية يقع فى المستقبل ، ولكن أى صورة من بين آلاف الصور التى يمكن أن تكون عليها القضية هى التى يجب أن نقول عنها إنها معناها بالذات ؟ إنها عند البرجماتى تلك الصورة التى يمكن تطبيقها على السلوك الإنسانى ، لا على هذه الظروف الخاصة أو تلك . إنها تلك الصورة التى تخضع مباشرة للضبط الشخصى فى ظل أى موقف وأى غرض .

يقول ديوى : اتهامان خاطئان ينسبان إلى واضع البرجماتية ، الأول أنها تجعل العمل غاية الحياة . والثانى أنها تخضع الفكر والنشاط العقلى لغايات خاصة من المصالح والنفع . ثم يجيب عن هذا النقد بأن النظرية عند بيرس تستلزم فى أساسها علاقة معينة بالعمل وبالسلوك الإنسانى ، غير أن دور العمل متوسط . فلكى يكون أحدنا قادراً أن ينسب معنى لتصورات معينة ، فعليه أن

يكون قادراً على تطبيقها فى الوجود ، وهذا التطبيق يكون عن طريق العمل ممكناً ، وتغيير الوجود الذى ينشأ عن هذا التطبيق هو الذى يكون المعنى الصحيح للتصورات .

فالبرجماتية أبعد ما تكون عن تمجيد العمل لذاته ، مما يعدونه السمة المميزة للحياة الأمريكية .

ويلاحظ كذلك أن هناك سُلماً للتطبيقات المحتملة للتصورات على الوجود . ومن ثَمَّ يكون هناك تعدد فى المعانى والمفهومات. وكلما اتسع نطاق التصورات تحررت من قيود الحالات الخاصة ، وأمكن لنا أن ننسب أعظم قدر من العلوم لمعنى اللفظ .

وهكذا تعارض نظرية بيرس أى تحديد لمعنى التصورات بأداء غرض خاص أو غرض شخصى. كما تعارض فكرة إخضاع الفكر لخدمة أى نفع مادى أو مصلحة محدودة .

برجماتية جيمس

وواصل جيمس ما بدأه بيرس ؛ غير أن جيمس ضيَّق المنهج البرجماتى من وجه ، ووسَّعه من وجه آخر . وسَّعه بأن جعل تطبيقه على النتائج الخاصة فى المستقبل ، وضيقه من جهة تحديد المبدأ العام . ذلك أن مقالات بيرس التى كتبها سنة ١٨٧٨ لم تلق عناية الدوائر الفلسفية التى كانت خاضعة لتأثير المثالية الكانطية ،وكان ألسنة هذه الدوائر «جرين» و«كيرد». وفى سنة ١٨٩٨ بدأ جيمس الحركة البرجماتية فى خطاب له بعنوان « التصورات الفلسفية والنتائج العملية » ، وأورد ملاحظة بيرس التفسانية من أن الاعتقادات هى حقًّا قواعد العمل ، وليست وظيفة التفكير إلا خطوة واحدة فى إنتاج عادات السلوك ، وأن كل فكرة نكونها فى أنفسنا عن شىء مَا إنما هى فى الحقيقة فكرة عن الآثار المحتملة لهذا الشىء . ثم قال جيمس موسعاً ما ذكره بيرس :

« الامتحان النهائى عندنا لمعنى الحق هو فى الحقيقة ما يمليه أو يلهمه من سلوك . وإنما يلهم ذلك السلوك لأنه ينبئ أولا عن اتجاه معين لخبرتنا يتطلب بالضبط ذلك السلوك منا . وإنى أوثر التعبير عن مبدأ بيرس بأن أقول إن المعنى الفعَّال لأى قضية فلسفية يمكن أن يخضع دائماً لنتيجة معينة فى خبرتنا العملية المستقبلة » . ويكرر جيمس هذا المعنى فى مقالة كتبها سنة ١٩٠٨ من أنه حينما يستعمل لفظ عملى Practical فإنما ذلك يعنى : النتائج المحسوسة، الفردية ، الخاصة ، الفعالة ، فى مقابل المجردة ، العامة ، الساكنة .

كانت عناية جيمس بمعنى الحق « meaning of truth » . فما دام الحق حداً وله تبعاً لذلك معنى ، فهو تطبيق مشروع للمنهج البرجماتى ، وهذا المنهج إنما يخدم « الحق » بأن يوضح معناه دون أن يشتغل بالنظر فى صدق الأحكام الجزئية . والسبب الذى أفضى بجيمس إلى ذلك ، وإلى أن يصبغ المنهج البرجماتى بهذا اللون الجديد هو اشتغاله بتطبيق المنهج على معنى المشكلات الفلسفية ، وبخاصة المسائل الدينية .

كان بيرس منطقيًّا قبل كل شىء ،أما جيمس فكان مربياً وإنسانيًّا ، أراد أن يدفع الناس إلى أن يتحققوا من أن لبعض المشكلات والمنازعات الفلسفية أهميةً حقيقية للإنسان ، لأن المعتقدات التى تجلبها هذه المشكلات تؤدى إلى ألوان مختلفة من السلوك . واختار جيمس مثالا لذلك الجدل بين المتألهة وبين الماديين . وطبقاً للمبدأ الذى اصطنعه إذا اتخذنا العالم على أنه كامل ، فسيان أن نعتبر الله أو المادة علته ، إذ على أى الحالين تظل الوقائع على ما هى عليه ، وهى التى تحدد أى معنى نعطيه كعلة لها. وبناءً على ذلك فالاسم الذى نعطيه لهذه العلة تعسفى محض . ويختلف الأمر تماماً إذا أدخلنا المستقبل فى حسابنا . عندئذ يكون « الله » له معنى القدرة التى تُعنى بتغليب القيم المثالية والروحية فى آخر الأمر. وتصبح « المادة » قوة لا تبالى بغلبة هذه القيم أو انهزامها . وتتخذ حياتنا وجهة مختلفة بحسب اختيارنا أحد هذين البديلين .

وفى محاضراته سنة ١٩٠٧ عن البرجماتية طبق جيمس هذا النقد على المشكلة الفلسفية الخاصة بالواحد والكثير ، وعلى مشكلات أخرى . فالواحدية monism تساوى عالماً جامداً كل شيء فيه ثابت مرتبط بغيره من الأشياء دون تغيير ، ولا موضع فيه للإمكان وحرية الاختيار والتجديد . إنه عالم يتطلب التضحية بالأشياء المتعددة المحسوسة فى سبيل بناء هندسى بسيط شريف . وفيما يختص بالعقائد تتطلب الواحدية مزاجاً عقلياً يفضى إلى نزعة دجماطيقية جامدة .

أما مذهب الكثرة Pluralism فإنه يفسح المجال للحادث ، للحرية ، للتجديد ، ويعطى كامل الحرية فى العمل للمنهج التجريبى . قد يقبل هذا المنهج الوحدة إذا وجدها أمامه ، ولكنه لا يحاول إخضاع تعدد الحوادث والأشياء لكيان عقلى واحد .

وظيفة الفلسفة فى نظر جيمس أنها : « يجب أن تبحث عن التأثيرات البارزة التى نخضع لها أنا وأنت فى وقت معين من حياتنا ، إذا كانت إحدى النظريتين عن العالم صحيحة » . إنه يشير ها هنا إلى ثمرة الفلسفة لا إلى موضوعها . ويستلزم هذا القول أن الصيغ التى نضعها عن العالم موجودة من قبل ، وقد انتهت مهمة وضعها ، ولم يبق لنا سوى النظر فى النتائج التى تنعكس على الحياة عند قبول هذه الصيغة أو تلك .

أما وجهة نظر بيرس فأنْ نضع معانى العالم فى صيغ تتفق مع ميولنا ومع عاداتنا واستجاباتنا للبيئة . يجب تحديد معانى المادة والله قبل محاولة فهم قيمة معتقداتنا فى هذين التصورين . وبعبارة أخرى بيرس منطقى ، وجيمس إنسانى .

ثم تقدم جيمس بالبرجماتية خطوة جديدة بنظريته فى « إرادة الاعتقاد » أو « الحق فى الاعتقاد » كما قال فيما بعد . فالكشف عن اعتقاد ما له أثر معين على الاعتقاد نفسه . فالشخص الذى يجد لذة فى التجديد والمخاطرة وتعدد المظاهر الجمالية سيطرح أى اعتقاد فى الواحدية . أما إذا اعتقد فى الانسجام الجمالى والتناسب الكلاسيكى ، والأمن الثابت ، والتماسك المنطقى ، فإنه يؤمن بالواحدية .

كأنّ جيمس قد أخذ فى حسابه دوافع التعاطف التى تلعب دوراً عظيما فى اختيارنا للمذهب الفلسفى ، أكثر مما أخذ فى حسابه الاستدلالات الشكلية . وعلينا أن نخدم الفلسفة بالاعتراف بالدوافع التى تلهمنا . والمشكلات الفلسفية ، وبخاصة الدينية ، ليست من الوضوح الحاسم بحيث نقبل هذا الرأى أو ذاك . إذن من حق المرء اختيار معتقداته لا عند نقص الأدلة فقط بل عند انعدامها كذلك . من حقه أن يخاطر باختيار إيمانه ، بل إن إنكاره نفسه اختيار .

وهنا نصل إلى لب البرجماتية عند جيمس ، وهى طبيعة الحق[1] truth .

والنزعة البرجماتية عند جيمس تتلخص فى عبارته المشهورة : « أن نستدبر الأشياء والمبادئ والمقولات والضروريات المزعومة الأولى ، وأن نستقبل الأشياء والثمرات والنتائج والوقائع الأخيرة » . فلنطبق هذا المبدأ البرجماتى على « الحق » .

فى العلوم الطبيعية نميل إلى التوحيد بين صدق حالة خاصة وبين التحقيق verification ، وتحقيق نظرية أو تصور يقوم على ملاحظة وقائع خاصة . وأكثر النظريات الطبيعية علميةً وتناسقاً إنما هى مجرد « فروض» إلى أن تتحقق نتائجها بالبرهان الرياضى ، أو بأى وسيلة أخرى من وسائل الاستنباط من الوقائع الملاحظة . وفى إخضاع التصورات لضبط التجربة ، أى فى عملية التحقيق ، نجد أمثلة على الحق . فإذا طبقنا هذا المنهج التجريبى وجدنا أن معنى الحق هو التحقيق ، أو بعبارة أخرى التحقيق هو الذى يُعَرِّف الحق .

فالبرجماتية امتداد للتجريبية القديمة مع هذا الفارق وهو أننا نعتمد على الظواهر اللاحقة لا السابقة ، فى إمكانيات العمل .

والأفكار العامة فى البرجماتية لها دور أكثر من مجرد تسجيل أو تلخيص الخبرات السابقة ؛ إنها أساس تنظيم المستقبل فيما يختص بالملاحظة والتجارب . كان العقل فى التجريبية القديمة يلخص الحالات العامة ، أما فى البرجماتية فللعقل وظيفة بناءة ، إذ ليس المستقبل لفظة جوفاء ، وليست النظريات مجرد

(١) يترجم بعضهم هذا المصطلح بقولهم : الصدق .

أفكار عامة ، بل للأفكار العقلية نتائج متصلة بالسلوك .

ويترتب على برجماتية جيمس آثار ميتافيزيقية ، لأن مذهب قيمة النتائج يفضى بنا إلى وضع المستقبل موضع الاعتبار ، والنظر إلى المستقبل هذا النظر يجعلنا نتصور العالم على أن تطوره لم ينته ، أو بعبارات جيمس « عالم فى التكوين » و « فى عملية الصيرورة » أى أنه لا يزال إلى حد ما يتشكل . إنه عالم مفتوح .

ويترتب على ذلك أن العقل أو الفكر له وظيفة خالقة بناءة ، وأننا حين نكون الأفكار العامة ونضعها موضع العمل تخرج لنا نتائج ما كانت تنتج على نحو آخر ، ولكان العالم مختلفاً عما هو عليه لولا تدخل هذه الأفكار العامة . وهذا يؤيد أهمية التفكير وعمله النظرى فى الخبرة . ولذلك ليس من الصحيح القول بأن جيمس نظر إلى العقل والفكر والمعرفة بازدراء ، أو أنه عدها مجرد وسائل للكسب الشخصى أو النفع الاجتماعى . بل للعقل عنده وظيفة مبدعة تشكل العالم، وتجعله معقولا ، وتهبه قيمة ملازمة له .

برجماتية ديوى

وهنا نبلغ اللون الجديد للبرجماتية أو الحركة الجديدة التى تسمى « الأداتية » instrumentalism . وقد نشأت بذور الأداتية عند جيمس ، لأنه كان يعد التصورات والنظريات مجرد أدوات يمكن أن تصلح فى تكوين حقائق مستقبلة بطريقة خاصة . غير أنه قصر نفسه قبل كل شىء على المظاهر الأخلاقية لهذه النظرية ، التى كانت أساساً صالحاً يستند إليه مذهب التفاؤل الأخلاقى ، وما ترتب عليها من آثار تختص بقيمة الحياة العاطفية ومنزلة النظم الفلسفية وبخاصة الطعن على العقلية الواحدية والمذهب المطلق فى جميع صوره . ولم يحاول قط أن يقيم نظرية كاملة عن صور العمليات المنطقية .

ومن هنا تبدأ الأداتية عند ديوى[1] . إنها محاولة لوضع نظرية منطقية دقيقة

---

(١) ارجع إلى مقالة هوراس كالن بعنوان جون ديوى وروح البرجماتية فى كتاب:
John Dewey, Philosopher of Science and Freedom, edited by Sidney Nook, 1950 pp. 3-46.
وفيها يوازن بين برجماتية جيمس وديوى ، ويرد فلسفة ديوى إلى الإيمان بالعقل الذى يحرر بالتوحيد والتنظيم والرقابة .

عن التصورات والأحكام والاستدلالات فى شتى صورها ، بالنظر قبل كل شىء إلى التفكير كيف يعمل فى تحديد النتائج المستقبلة تحديداً تجريبياً . بعبارة أخرى تحاول الأداتية أن تضع قواعد منطقية يعترف بها عامةً عن طريق استخلاصها من وظيفة العمل المتوسطة والمبدعة والتى تنسب إليه . والغرض من الأداتية تكوين نظرية عن الصور العامة للتصور والاستدلال ، لا عن هذا الحكم أو ذاك أو هذا التصور أو ذاك فى علاقته بمضمونه .

* * *

وإلى جانب هذا التحقيق التجريبى المتصل بالأداتية عند جيمس هناك عاملان مهمان بوجه خاص عند النظر فى أصولها التاريخية ، الأول بسيكولوجى ، والثانى نقدى لنظرية المعرفة والمنطق الذى ساد فى المدرسة بعد الكانطية عند أمثال لوتز وبوزانكيه وبرادلى . فقد كان تأثير هذه المدرسة بارزاً فى أواخر القرن التاسع عشر فى أمريكا ، وكان ديوى نفسه وشيعته[1] التى عاونته فى عرض الأداتية من أتباع المدرسة بعد الكانطية ، كما كانت نقطة البداية عند بيرس هى كانط ، وعند جيمس التجريبية الإنجليزية .

أما الأثر البسيكولوجى على الأداتية فهو من طبيعة بيولوجية ، ويتصل بمذهب واطسن فى السلوكية . فالمخ عضو ينسق المؤثرات الحسية فى سبيل إحداث استجابات ملائمة . وتذهب نظرية التطور العضوية إلى أن تحليل العقل وعملياته متفق مع الحقائق البيولوجية المعروفة ، فالجهاز العصبى المركزى يشغل مكاناً متوسطاً يلائم بين حاجات الكائن الحى والبيئة . وقد اعترف أصحاب الأداتية فى كتابهم الذى

---

(١) يشير ديوى إلى الحركة التى نمت فى شيكاغو ، بالاشتراك مع طومسون ، ومكليتان ، وآشلى ، وجور ، وهيدل ، وستيوارت ، ومور ، وكانت ثمرتها الكتاب الذى صدر سنة ١٩٠٣ بعنوان « دراسات فى النظرية المنطقية » . وقد أشار جيمس فى محاضراته عن البرجماتية سنة ١٩٠٧ إلى هذه الجماعة وسماها مدرسة شيكاغو

أصدروه سنة ١٩٠٣ بعنوان « دراسات فى النظرية المنطقية » ، بأن مذهبهم مستمد من كتاب مبادئ علم النفس لوليم جيمس ، لا من كتابه فى البرجماتية الذى أصدره فيما بعد . وقد أعلن الأداتيون فى ذلك الحين اعتقادهم فى اتحاد مبادئ المنطق المعيارية مع عمليات التفكير الحقيقية القائمة على علم نفس بيولوجى لا على علم نفس تأملى لحالات الشعور . وأهم قضيتين فى علم النفس عند جيمس هما نظريته فى اتصال الحالات الشعورية ، أو ما يسميه مجرى الشعور ، وفى إثبات وجود العقل بشتى أفعاله من انتباه وتمييز وموازنة وتصور وتصنيف وغير ذلك ، عن طريق سعى المرء وراء تحقيق الغايات . وفى ذلك يقول : « إن تتبع غايات مستقبلة واختيار الوسائل لبلوغها علامة ومعيار على قيام حالة عقلية فى الظاهرة » .

ويذهب جيمس فيما يختص بطبيعة الحقائق الضرورية والدور الذى تلعبه الخبرة إلى أن الإدراك الحسى والعقلى للعالم المحسوس ليس مجرد تجمع لخبرات خاصة وإنما هو عمل بيولوجى أصيل . وأن العدد والزمان والمكان والتشابه وغير ذلك من المقولات ظهرت نتيجة عدم استقرار المخ . ولا يمكن أن تطبع على العقل بتأثير خارجى . وإنما تجمعت هذه المقولات وامتد أثرها لما لها من قيمة عند تطبيقها على الحالات المحسوسة والأشياء الموجودة فى التجربة . إنها إذن ليست أصل التصورات ، بل تطبيق هذه المقولات هو الذى يصبح معياراً لقيمة التصورات . وفى هذا يكمن الأصل للبرجماتية .

ومن هذا يتضح أن وظيفة العقل ليست مجرد نسخ الأشياء الموجودة فى البيئة ، بل أن تأخذ فى الاعتبار من العلاقات ما هو أفعل فى هذه الأشياء وأصلح لها فى المستقبل .

فالأداتية تجعل للتفكير وظيفة وضعية ، وهى إعادة تكوين الحالة الراهنة للأشياء لا مجرد معرفتها أو اتخاذ نسخة منها . فالتفكير واسطة لاستجابات معقدة مع مؤثرات البيئة . وإذا طبقنا هذه النظرية البيولوجية على الأحكام المنطقية ،

كان الموضوع هو جزء البيئة الذى يتطلب الاستجابة ، والمحمول هو الاستجابة أو العادة أو الهيئة المحتملة التى لا بد للمرء أن يسلكها بإزاء البيئة ، والرابطة[١] تمثل الفعل العضوى والمحسوس الذى يتم به الربط بين الواقعة ودلالتها ، وأخيراً نجد النتيجة أو موضوع الحكم ، وهو تعديل الموقف إن فى الموضوع أو المحمول أى البيئة.

ويتضح من هذا العرض لتاريخ البرجماتية أن الفكر الأمريكى استمرار للفكر الأوربى والثقافة الأوربية فى لغتها وقوانينها ونظمها وأخلاقها ودينها ، ولكنه لاءم بين هذا كله وبين ظروف الحياة الجديدة . وكذلك الحال فى المذهب الأمريكى الفلسفى ، ولم ينشأ من عدم ، بل كان تعديلا للفلسفات الأوربية المستوردة بما يلائم الحياة فى أمريكا .

كانت البيئة الأمريكية تمجد العمل وانتهاز الفرصة والنجاح وكسب المال ، وقد أثرت هذه الظروف بلا نزاع على فلسفتها ، ولكن إلى الحد الذى تجعل الحياة أوفق وأعظم قيمة . فالأداتية تذهب إلى أن العمل يجب أن يكون بصيراً وصادراً عن تدبر ، وأن الفكر يجب أن يشغل منزلة رئيسية فى الحياة . وهذا هو السر فى إلحاح الأمريكان على غائية الفكر والمعرفة ، وهى غائية يجب أن تتحقق فى الأمور الخاصة لا على وجه مجرد .

وأن يكون العقل البصير[٢] intellgence هو المصدر دون غيره والضمان الوحيد لمستقبل سعيد .

وأن العالم لا يزال فى دور التكوين المستمر ، ولا يزال فيه مكان للتجديد والجديد.

وأن التقاليد الموروثة عن الماضى ليست بذات بال ، ويعوضها هذا العالم

---

(١) فى اللغة العربية لا تستعمل الرابطة فى العادة ، إلا إذا أردنا التصريح بها مثل قولنا : الشمس « هى » طالعة . فالموضوع الشمس ، والمحمول طالعة ، والرابطة « هى » . والمقصود عند ديوى أننا نحكم هذا الحكم لموقف معين ، فإذا كنا فى الصيف مثلا فتحنا النافذة ، وإذا كنا فى الشتاء أغلقناها ، أى نحدث تعديلا فى الموقف ، وليس الحكم مجرد صلة المحمول بالموضوع .

(٢) العقل البصير أو intelligence هو الاصطلاح الذى يستعمله ديوى بدلا من العقل reason قد استعملنا هذا الاصطلاح فى مواضع أخرى بقولنا : الذكاء .

الذى يصنعه الأمريكان تحت أعينهم . فالمستقبل كالماضى يمكن أن يكون منبع الاهتمام ومصدر العزاء ، والمستقبل هو الذى يعطى للحاضر معناه .

والبرجماتية ، والأداتية التجريبية بوجه خاص ، تبرز أهمية للفرد وتضعه فى الاعتبار الأول . فالفرد حامل الفكر المبدع ، وصانع العمل وصاحب تطبيقه . حقًّا نشأت الفردية فى أوربا ، ولكن الفلسفة الأمريكية جعلت للفرد وظيفة عملية أكثر منها إبستمولوجية . فالعقل الفردى مهم ، لأنه أداة التعديلات فى التقاليد والنظم ، والسبيل إلى الإبداع . وليس الفرد فى أمريكا هو « الفرد فى ذاته » المنعزل ، بل الذى ينشأ ، ويعيش فى بيئة إنسانية ، ويمكن تربيته .

هذه خلاصة أمينة لتاريخ البرجماتية الأمريكية كما عرضها ديوى نفسه ، كنا حريصين أن ننقل فيها معظم عبارات ديوى بنصها لأنها تعكس وجهة نظره ، وتمهد لمذهبه .

ولنعرض الآن رأيه فى برجماتية وليم جيمس ، فارس البرجماتية الثانى ، ولسانها الذى أذاعها فى أمريكا بأسلوبه الساحر ، وأحد المنابع التى استقى منها ديوى آراءه ، وصاحب الفضل فى التنبيه على نزعته الأداتية الجديدة .

نشر جيمس محاضراته فى كتاب سنة ١٩٠٧ بعنوان « البرجماتية » ، وبادر ديوى إلى عرض ذلك الكتاب ونقده فى مجلة الفلسفة فى فبراير سنة ١٩٠٨ فى مقالة بعنوان « ماذا تعنى البرجماتية بالعملى »[١] . ويهمنا أن نعرض وجهة نظر ديوى فى برجماتية جيمس ، لأنها تضع إصبعنا على نقطة البداية فى مذهبه . يقول ديوى ما فحواه :

البرجماتية عند جيمس مزاج عقلى ، اتجاه ؛ وهى كذلك نظرية فى طبيعة

---

(١) What does Pragmatism mean by Practical, Journal of Philosophy, Feb. 1908 V, pp. 85-99.

ثم طبعت فصلا فى كتبه « مقالات فى المنطق التجريبى ؛ » سنة ١٩١٦ ،

Essays in Experimental Logic, pp. 303-329.

الأفكار والحق ، وأخيراً فهى نظرية عن الحقيقة . أى أنها منهج ومذهب ، منهج فى الحياة والسلوك ، ومذهب فى الحق والحقيقة . ولكن البرجماتية منهجاً فهى ما يؤكده جيمس بدليل العنوان الفرعى الذى وضعه لكتابه « اسم جديد لبعض طرائق قديمة فى التفكير » ، وأكبر الظن أن هذا المعنى هو الغالب على ذهنه ، وأنه اتخذ مشكلتى الحق والحقيقة نموذجين لتوضيح المنهج . وأوجز صيغة وأشملها للتعبير عن هذا المنهج قوله إنه : « اتجاه يستدبر الأشياء والمبادئ والمقولات والضروريات المزعومة ويستقبل الأشياء والثمرات والنتائج والوقائع الأخيرة » .

وتُستعمل البرجماتية بوجه أعم للدلالة كذلك على نظرية معينة فى الحق truth . فهى « نظرية تكوينية لما نعنيه بالحق » . والحق يعنى فيما هو شائع اتفاق الفكرة والواقعة وتطابقها ، ولكن ما معنى اتفاق وتطابق ؟ إنهما فى المذهب العقلى يعنيان « علاقة ساكنة لا حركة فيها » ، وهى علاقة نهائية لا مجال فيها لمزيد من القول . وفى المذهب البرجماتى يعنيان القوة المرشدة أو القائدة للأفكار التى بها نغوص فى جزئيات الخبرة مرة أخرى ، حتى إذا استطعنا بمعونتها أن نعيد بين الأشياء المختبرة الترتيب والعلاقات التى تستهدفها الفكرة ، تحققت الفكرة ، وتطابقت مع الأشياء التى تعنى بمواجهتها . فالفكرة تكون صادقةً إذا عملت على إرشادنا إلى ما تهدف إليه . أو : « أى فكرة تحملنا بنجاح من جزء من الخبرة إلى جزء آخر ، رابطةً الأشياء ربطاً مرضياً ، عاملة فى ضمان ، مبسطةً ، مقتصدة فى الشغل ، فهى صادقة بهذا المقدار ، وإلى هذا الحد » .

ويفترض هذا المفهوم أن الأفكار هى أساساً خطط ومناهج لإحداث تغييرات معينة فى الأشياء الموجودة من قبل. وهذه النظرة تعارض المذهب العقلى وما يقول به من « النظرية المشقية » copy theory ، من جهة أن الأفكار من حيث هى كذلك فهى عديمة الفعل وعاجزة ما دامت إنما تعنى أنها تعكس حقيقة كاملة بغير هذه الأفكار . بعبارة أخرى الأفكار نسخة طبق الأصل من حقيقة ثابتة ، كما تنعكس صورة شخص فى المرآة عنه .

وهنا نصل إلى الوجه الثالث للبرجماتية وهى نظريتها فى الحقيقة reality والتى يوضحها التقابل بين المذهب العقلى والبرجماتية . وهذا التقابل يتصل ببناء العالم نفسه ، وأن « التباين الأساسى بينهما هو أن البرجماتية لا تزال فى دور التكوين »[١] .

نقد ديوى للبرجماتية

يقوم نقد ديوى على أساسين ، الأول أن المنهج البرجماتى هو المنهج العلمى التجريبى ، والثانى أن نظرية الحق لم يتميز فيها فكرة المعنى والعمل ، ويتفرع عن ذلك رفض مذهب التعدد الذى كان يدافع عنه جيمس .

ولا خلاف أن البرجماتية هى قبل كل شىء منهج واتجاه ، ولكنها ليست بهذا العموم الذى ذهب إليه جيمس من أنها استدبار للمبادئ الأولى واستقبال للنتائج الأخيرة ، بل هى منهج محدد . إنها المنهج الذى ينظر إلى التصورات والنظريات والأفكار على أنها فروض توجهنا نحو إجراء تجارب معينة وملاحظات تجريبية . البرجماتية هى الاتجاه الذى عبر عنه بيرس فأحسن التعبير حين وصفها بأنها «عادة الذهن المكتسبة من المعمل» laboratory habit of mind والتى لا تقتصر على ميدان العلوم الطبيعية فقط بل تمتد إلى كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ والسياسة والاقتصاد والاجتماع . أما قول جيمس : بأن مركز الثقل فى الفلسفة ينبغى أن يتغير . . . « أن يتغير أساس السلطة » مما يذكرنا بالإصلاح الدينى عند البروتستانت ، فلا يضيف شيئاً جديداً . إنما الجديد ما يطالب به ديوى وهو تطبيق المنهج التجريبى على العلوم الإنسانية ، وأن تكون الخبرة الإنسانية هى « السلطة » الأخيرة التى يُعتمد عليها فى الفلسفة[٢] .

ويتضح عيب المنهج البرجماتى كما يتصوره جيمس حين تطبيقه ، وهو

(١) نقلنا هذا القدر من كلام ديوى الذى يلخص فيه مذهب جيمس قبل أن ينتقده ، ومعظم العبارات الموضوعة بين شولات من كلام جيمس نفسه . وسنختصر نقد ديوى بعد ذلك .

(٢) وانظر أيضاً فى النصوص مقالته بعنوان « عقيدتى الفلسفية » .

ويتضح عيب المنهج البرجماتى كما يتصوره جيمس عند تطبيقة ؛ وهو يعترف فى مقدمة كتابه أن الحركة البرجماتية عبر عنها كثيرون لهم وجهات نظر مختلفة بحيث نتج عن ذلك نتائج غير متسقة ، وأنه سعى إلى توحيد الصورة كما يراها فى نظره . وهذه الوجهات من النظر التى يتحدث عنها تصورت عدداً من الأمور المختلفة تصوراً برجماتيًّا ، ومن أجل ذلك اجتهد جيمس أن يبين معناها فى حاول عملية . وهنا تبرز الصلة بين المعنى meaning ، والعملى practical ، مما جعله ديوى عنواناً لنقده .

وقبل ذلك طبق بيرس المنهج سائراً فى الطريق الصحيح ، أى بتعريف « الأشياء »، وبيان صدق « الأفكار » ، ومعرفة ما يقبله الناس ويسلمون به من « معتقدات » .

الأشياء ، والأفكار ، والحقائق يختلف معناها بحسب هذا الاختلاف فى سلم الموجودات ، إذ « المعنى » ليس واحداً بالنسبة للأشياء ، وللأفكار ، وللحقائق فى ضوء ما يطالب به جيمس من النظر إلى الأشياء والثمرات والنتائج والوقائع الأخيرة .

ولننظر فى دلالة الشيء ، أى معناه الذى يتضمنه تصوره أو تعريفه . يقول جيمس : « كى نبلغ الوضوح الكامل فى أفكارنا عن شيء ، لا نحتاج إلا إلى أن ننظر فى الآثار العملية التى يبعثها الشيء » أو كما يذكر نقلا عن أوستفالد : « جميع الحقائق تؤثر فى حياتنا العملية ، وهذا الأثر هو معناها » . ومن الواضح أن الشيء فى هذه النظرية متميز عن معناه . « فالشيء » موجود وجوداً خارجيًّا ، و « المعنى » هو مفهومه الذهنى و « العملى » هو الاستجابات المستقبلة التى يتطلبها الشيء منا .

ولننظر فى « الفكرة » ، ما معناها . وطبقاً لبرجماتية جيمس علينا أن ننظر إلى النتائج المستقبلة . غير أن هذه النتائج تختلف إذا بدأنا من الشيء عنها إذا بدأنا من الفكرة ، لأن المنهج البرجماتى يريد منا « أن ننصب الفكرة للعمل فى تيار الخبرة ، وعندئذ لا يظهر أنها حل للمشكلة بمقدار ما يظهر أنها خطة لمزيد

من العمل ، وبوجه خاص كدلالة على الطرق التى يمكن بها أن تتغير الحقائق الراهنة . وهكذا تصبح النظريات أدوات (Instruments) . . . لا نستنيم إليها ، بل نتحرك إلى الأمام ، وفى بعض الأحيان ، نعدل بواسطتها الطبيعة » . بعبارة أخرى المعنى فى حالة الشىء هو التغييرات الذى يتطلبها المعنى فى موقفنا واتجاهنا ، والمعنى فى حالة الفكرة هو التغييرات التى تحدثها الفكرة بحسب موقفنا من الأشياء .

ولننظر فى الحقائق truths وما يقوله جيمس عنها : « ما الفرق الذى تحدثه عمليًّا لأى واحد منا أن يكون هذا المفهوم notion لا ذاك صادقاً ؟ فإذا لم يكن هناك أى فرق ، فأى واحد منهما يعنى عمليًّا الشىء نفسه ، وليس للنزاع داع » . ومن الواضح أن المعنى فى هذه الحالة يدل على القيمة ، على الأهمية . فالعامل العملى هو قيمة النتائج أهى حسنة أم قبيحة ، مرغوبة أم غير مرغوبة ، أو لا هذا ولا ذاك .

صفوة القول المعنى قد يكون تعريفاً « للشىء » ، وقد يكون دلالة وجودية على « الفكرة » ، وقد يكون قيمة واقعة أو أهمية .

والعملى قد يدل على مواقفنا وسلوكنا نحو الأشياء ، أو قدرة الفكرة على تغيير الوجود السابق ، أو الصفة المرغوبة أو غير المرغوبة لغايات معينة .

ولنطبق هذا التحديد على بعض المشكلات الفلسفية . مثال ذلك وظيفة الفلسفة فهى فى نظر جيمس معرفة الفرق بين الاعتقاد فى صيغة معينة عن العالم وبين صيغة أخرى وأثر ذلك فى حياة كل منا . فصيغة العالم مفروضة من قبل وليس علينا إلا الاعتقاد فيها . أما وجهة النظر عند ديوى فإن وظيفة الفلسفة ليست فى معرفة الفرق بين صيغة وأخرى عن العالم ، بل فى : « الوصول إلى معناها وتوضيحه ليكون خطة للسلوك نحو تغيير العالم الموجود » .

أو خذ مثالا ثانياً وهو وجود أو عدم وجود تدبير فى العالم . تقول الفلسفة المتوارثة « بوجود قوة بصيرة تُسيِّر الأشياء » . وطبقاً لبرجماتية جيمس إذا كانت القوة المسيرة للأشياء بصيرة لا عمياء فلنا أن نتوقع نتائج أفضل . « وهذه الثقة

الغامضة فى المستقبل هى المعنى البرجماتى الوحيد الذى يمكن تمييزه لاصطلاحات التدبير المدبر » وهذا المعنى الأخير إما أنه يضعه بدلا من المعنى الأول وهو القوة البصيرة المسيرة للأشياء ، وإما أنه يضيف قيمة وصحة برجماتية لفكرة القوة البصيرة ، وإما أن الاعتقاد فى القوة البصيرة له قيمته بصرف النظر عن وجود هذه القوة . والتفسير الأول هو أليق التفاسير بالبرجماتية فيما يرى ديوى ، أى تحديد المعانى وتمييزها . ولكن جيمس لا يفعل ذلك ، بل يأخذ المعانى الموجودة من قبل ويرتب عليها السلوك ، وفى ذلك يقول : « إن الفكرة عن الله تضمن نظاماً مثالياً يظل محفوظاً أبد الدهر » .

ولندخل إلى مشكلة الحق التى يحلها جيمس بقوله إن الأفكار تكون حقاً بمقدار ما يعيننا على الظفر بعلاقات مرضية مع أجزاء أخرى من خبرتنا ، وأن الفكرة تكون حقاً حين تحملنا « بنجاح » من جزء من الخبرة إلى جزء آخر ، رابطة الأشياء ربطاً مرضياً ... أى أن النجاح والإرضاء هو محك الحق. ولكن هل هذا النجاح قائم فى الترابط بين الأشياء ؟ أو قائم فى النتائج المادية ؟ فهذه مسألة لم يوضحها جيمس .

جملة القول يرجع الغموض فى مذهب جيمس إلى طريقة تحديد معنى « العملى » أهو الوقائع المرغوبة التى تحدد قيمة الاعتقاد ، أم هو الاتجاه المفروض على الأشياء ، أم هو قوة الأفكار ووظيفتها فى تعديل الوجود السابق .

ومن هنا يبدأ عمل ديوى البرجماتى فى تحديد المعانى ، أى الاتجاه بالبرجماتية وجهة منطقية وإبستمولوجية ، ولذلك كانت الأداتية عنده جزءاً من صميم المنطق ونظرية المعرفة . ومن هذا الوجه فى المنهج يفترق ديوى عن جيمس .

ويفترقان تبعاً لذلك من وجه ميتافيزيقى ، وهو فرق أساسى يباعد بينهما غاية البعد ، لأن جيمس من أنصار مذهب التعدد والكثرة ، أما ديوى فهو من غلاة الواحدية ، وظل يردد فى شتى كتبه الطعن على الثنائيات المشهورة فى تاريخ الفلسفة ، مثل ثنائية العقل والجسم ، المادة والروح ، المثال والواقع ، وما إلى ذلك .

ولنبحث الآن فى شيء من التفصيل المنهج الذى اشتهر به وهو الأداتية .

الأداتى

الأداتية منهج للتفكير

كان وليم جيمس أول من نبه على فضل ديوى ومدرسة شيكاغو فى محاضراته التى نشرت فى كتاب « البرجماتزم » ، وقال إن اتجاهها يمثل : « النظرة الأداتية عن الحق تلك النظرة التى تعلم بنجاح فى شيكاغو » . وشرح هذه النظرة بما نقلناه من قبل ، من أن الأفكار تصبح حقًّا بمقدار ما تعيننا على الظفر بعلاقات مرْضية satisfoctory مع أجزاء أخرى من الخبرة . ولكن ديوى كما ذكرنا نقد جيمس فى فهمه هذه النظرية على هذا النحو ، من ربط الحق بالنجاح والإرضاء ، لأن الأداتية التى يقصدها غير ذلك ، فهى أدق وأعمق . ولما كانت مفتاح مذهبه فقد أفردنا لبيانها هذا الفصل .

لقد ثار جدل قديم منذ أرسطو حول المنطق أهو صورة الفكر أم آلة organon للتفكير . ولفظة أورجانون تفيد باليونانية العضو الذى يؤدى وظيفته ، كالعين عضو البصر ، وعندما نقل العرب هذا الاصطلاح فيما يختص بالمنطق قالوا إنه « آلة » ، وقالوا فى تعريفه إنه « آلة قانونية يعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ » . ولكننا آثرنا استعمال لفظة « أداة » حتى لا تلتبس مع الاستعمال الحديث لكلمة « آلة » .

وعندما وضع ديوى منهجه الأداتى instrumental كان فى ذهنه أن يرجع إلى مذهب أرسطو من اتخاذ المنطق أداة للتفكير ، لا كما فعل كانط وأتباعه من جعلهم المنطق صوريًّا ، وأن فى العقل صوراً أولية للتفكير . « فالقول بأن التفكير أداة لبلوغ الحق ، وأن هذه الأداة مشكلة من نفس الموضوع الذى

تطبق عليه ، إنما هو عودة إلى التراث الأرسطاليسى فى المنطق »[١] غير أن استخدام العلوم الحديثة وتقدمها وما صحب ذلك من منهج تجريبى قد استلزم « أورجانون » جديداً ، أى أداة مختلفة عن أورجانون أرسطو . وأكبر الظن أن رد ديوى منهجه إلى أورجانون أرسطو مع تسميته باسم الأداة ، إنما هو إشارة إلى ما فعله بيكون من قبل حين سمى منهجه « الأورجانون الجديد » . ولا غرابة فى ذلك فإعجاب ديوى بفرنسيس بيكون ليس خافياً ، وقد صرح به فى كتابه « تجديد فى الفلسفة » . وإذا كان بيكون قد وضع أساس المنهج التجريبى الذى سارت العلوم على هديه فتقدمت هذا التقدم الذى نشهد أثره فى الطبيعة والكيمياء وعلم الحياة ، فإن ديوى قد وضع أساس المنهج التجريبى الذى ينبغى أن يطبق على العلوم الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية .

فالأداتية منهج يلائم التفكير فى القرن العشرين .

ولا بد لفهم الأداتية من فهم طبيعة التفكير .

لقد كان عيب الفلسفات القديمة — فى نظر ديوى — أنها فصلت التفكير عن تيار الخبرة الإنسانية ، ونظرت إليه على أنه عملية ثابتة ، أو « لقطة » فى صورة فوتوغرافية ، فانتزعت التفكير من مجرى الحياة وانتزعت معه صفة جوهرية لكل كائن حى هى أنه يعيش فى زمان . وسميت أوجه التفكير بأسماء كثيرة مثل التصور ، والحكم ، والاستدلال ، والتأمل . ولكن هذه الأوجه إنما تدل على « بحث » inquiry ، أو على نتيجة بحث ، وأنّ البحث يشغل منزلةً متوسطة فى الخبرة .

فالبحث ، والخبرة ، والتفكير ، والزمان ، والاتصال ، والسياق ، مصطلحات تعد مفاتيح لا غنى لمعرفتها إذا شئنا فهم فلسفة ديوى ومنهجه . وهى مصطلحات

---

(١) Essays in Experimental Logic, p. 333.
وانظر الفصل بأكمله الذى نشر فى هذا الكتاب بعنوان "An Added Note as to the Practical" ص ٣٣٠ — ٣٣٤ وهو فصل قصير أضافه إلى نقده لكتاب البرجماتزم لوليم جيمس ، والذى لخصناه من قبل .

تتردد فى معظم كتاباته .

فالإنسان باحث فى كل خطوة من حياته ، « وأبحاثه تتدخل فى كل ميدان من الحياة وفى كل مظهر من مظاهرها . ففى كل يوم يعيشه الناس يفحصون ، ويقلبون الأمور على وجوهها فكرياً ، ويستدلون ويحكمون « بالطبع » كما يبذرون ويحصدون وكما ينتجون ويتبادلون وسائل الراحة فى المعيشة »[١] . لك إذن أن تقول إن الإنسان باحث بالطبع ، وهو دائب عليه ، لا يكاد يبدأ بحث مشكلة وينتهى به إلى نتيجة ، حتى يواجه مشكلة أخرى فى البحث ، وهكذا .

والأداة التى يستعملها الإنسان « بالطبع » naturally فى أثناء هذا البحث هى التفكير ، وهو فى هذا التفكير ينتقل من خبرة إلى أخرى انتقالا متصلا لا انقطاع فيه ، ولا نزاع أن هذا الانتقال يستغرق زماناً ، كما يتشكل التفكير بمقتضى السياق context على مجرى الأحوال .

بعبارة أخرى أن عملية البحث يتدخل فيها التفكير والخبرة والسياق والاتصال . ولذلك يسمى مذهبه بأى اسم من هذه العمليات ، مثل التجريبية نسبةً إلى الخبرة ، والسياقية نسبةً إلى السياق ، ومذهب العمليات العقلية Operationalism نسبةً إلى اتصال عمليات التفكير داخل الخبرة . وهذه كلها أدوات للبحث والسلوك فى الحياة ، ومن ثمّ سمى مذهبه بالأداتية .

ولنطبق هذه المفاتيح على أمثلة محسوسة توضح ما ترمى إليه .

ولنبدأ من البداية فنقول إن كل شىء يدخل فى خبرتنا ليس من نوع واحد بالنسبة إلى ميزان المعرفة . يشعر أحدنا بعطش فيشرب بعض الماء ليطفىء ظمأه ، فإن كان قد تناول الماء اعتياداً كانت الخبرة الناشئة عن هذا الموقف مختلفة عمن يتناول الماء وهو يعرف قيمته وأثره . أو انظر إلى خبرة الشخص العادى عن صورة زيتية . وخبرة الفنان الذى يفحصها ، وخبرة البائع الذى يقدر قيمتها على أساس ثمنها . فهناك خبرة ليس للتفكير فيها مدخل ، وأخرى ينعطف فيها الشخص على

---

(١) Logic : The Theory of Inquiry, p. 102.

نفسه ليفكر ويعرف ويحلل . وهذا النوع الثانى هو الذى يهمنا فلسفياً .

فإذا انعطف أحدنا على نفسه ، وأخذ يفكر فيما يفعله ، كانت هذه الأمور « موضوع » التفكير ، حتى ليخيل إليه أنه منعزل عنها مع أنها جزء من نفسه ، وهى عملية واحدة تصدر عنه وتختلط ذاته بموضوعات الفكر . غير أن الفلاسفة لطول تأملهم ، وعزلهم الأمر الذى يفكرون عن مجرى الخبرة والحياة ، خيل إلى بعضهم أن لهذه « الموضوعات » وجوداً مستقلا بذاته ، إما فى الفكر ، وإما خارج الذهن . ولكن النظرية التى يدافع عنها ديوى هى وجوب اعتبار الذات والموضوع متصلين ، وأن الانفصال بين الشخص المفكر وبين موضوعات الفكر انفصالا تامًّا هو من نوع الثنائيات التى صنعها الفلاسفة وليس لها وجود فى الواقع .

من الخطأ إذن أن نعزل الأمور خارج الخبرة ، أو نجعلها موضوعات للمعرفة . والطريق الصحيح لمعرفتها هو أن ندرسها فى حالة وجودها داخل الخبرة ، مثل أن يصاب مريض بالزكام فينظر إلى العوامل والصفات المتعددة المختلفة وهى متصلة ، لأنها كذلك فى الواقع ، وأن يدرسها فى « سياقها » وفى أبرز نقطها . وما يبرز فى الشعور ليس فى الواقع إلا جزءا ضئيلا من الخبرة . فأنا أكتب الآن وأفكر فيما أكتب وأشعر به ، ولكن فى الوقت نفسه توجد أشياء كثيرة فى الحجرة التى أكتب فيها كما يوجد أشخاص وأصوات ، وهذه كلها جزء من خبرتى الراهنة ، ولكن التركيز فى الكتابة فقط ، ولذلك يكون واضحاً فى الشعور .

ويظهر التفكير بمعنى الكلمة ، أو ما يسميه ديوى التفكير التأملى reflective thinking حين لا تجرى الأمور حسب المألوف بل حين يقع الإنسان فى ضيق ، وحين يشعر بالحرج ، وحين تبرز أمامه عدة طرق يحتار فى اختيار أى طريق منها يسلكه . فأنت تمشى فى سكة زراعية ممهدة ليس بها منعطفات ، فتمضى فيها قدماً حتى تبلغ مفترق طرق ، أيها تسلك ، فأنت فى شك ، فى حيرة ، ولست على يقين . إذ لعلك تسلك طريقاً لا يؤدى بك إلى الوجهة المقصودة . عندئذ تأخذ فى التفكير لحل هذه المشكلة ، وذلك بتحديد المشكلة وابتداع

الوسائل لمعالجتها . وهذا هو شأن الطبيب حين يعالج مريضاً ، أو الاقتصادى حين يحل أزمة مالية ، أو المزارع الذى يجد ماء يروى به أرضه ، وغير ذلك . فلا بد أن يتعلق التفكير بموقف معين محسوس ، وأن تكون له غاية يريد بلوغها ، ووظيفة يؤديها هى حل المشكلة . نحن إذن نفكر هذا التفكير التأملى ليكون « أداة » للتحكم فى موقف مضطرب معقد . لقد وهبتنا الطبيعة اليد لنتناول بها الأشياء وأداة نستعملها فى القبض عليها ، وكذلك وهبتنا الطبيعة التفكير ليكون أداة نستعملها فى تناول أمور من نوع آخر ، هى هذه الأمور المعقدة التى تحتاج منا إلى حل . وذلك يكون باستدلال وتحديد المعانى الدالة على الأشياء ، ومعرفة العلاقة بين الأشياء ، وربط الأسباب بالمسببات وغير ذلك .

ولكن الناس لم يسلكوا فى حل مشكلاتهم هذا الطريق التجريبى المعقول الذى يؤدى حقاً إلى السيطرة على البيئة وحل المواقف المعقدة ، وإنما لجأوا فى بداءتهم إلى استخدام قوى خلاف التفكير الصحيح . مثل السحر أو الابتهال وما إلى ذلك . مثل الفلاح البدائى الذى كان يجرى شعائر معينة من شأنها فى نظره أن تنزل المطر أو تدفع الآفات عن الزرع ؛ والفلاح المتعلم فى العصر الحاضر الذى يكافح الآفات الزراعية بالمبيدات الكيمائية فإنه يسلك الطريق العلمى.

وكان عيب الفلسفة القديمة أنها تجعل الأشياء الخارجية الواقعة دن بناء التفكير . مع أن العكس هو الصحيح . أى أن الأشياء الخارجية حقائق واقعة وهى أصل تفكيرنا . فالمثالية تزعم وجود قوة عاقلة تريد أن تحقق ذاتها فى داخل التجارب الإنسانية . أما البرجماتية فإنها جهد للتخلص من بعض المآزق الواقعة التى تهددنا . وذلك عن طريق التفكير الذى هو « أداة للسيطرة على البيئة . وهى سيطرة تتم عن طريق أفعال ما كان يمكن القيام بها لولا حل سابق لموقف معقد إلى عناصر مؤكدة وإمكانيات مستقبلة مصاحبة لذلك ، أو بعبارة أخرى لولا التفكير »[١] .

---

(١) Essays in Experimental Logic, p. 30.

« ووظيفة التفكير التأملي أن يعدل الموقف الذى يصطبغ بالغموض والشك والصراع والاضطراب إلى موقف واضح متماسك مستقر منسجم »[١] .

هذا التفكير الأداتى يتميز بصفتين أساسيتين :

(١) أنه يُعَـرِّف التفكير بالوظيفة ، وبالعمل الذى يؤدّى ، والنتائج التى تترتب عليه .

(٢) أن التعديل أو التنظيم الجديد الذى يتم بهذا التفكير إنما هو شىء طبيعى ، لأن التفكير ينتهى فى الخبرة التى هى تعديل واقعى لموقف طبيعى سابق .

فأن يعانى المرء من مرض وأن يحاول التغلب على الألم خبرة أولية . ثم أن يحاول أن ينظر فى المرض وأن يسعى للكشف عن أسبابه . وأن يخترع أدوية لعلاجه ، خبرةٌ صادرة عن تأمل . ثم أن يجرب الدواء المقترح لمعرفة أثره فى الشفاء هو العمل الذى يعدل المعطيات الأولى والعلاج المفروض ليصبح كل ذلك من موضوعات المعرفة .

والطبيب حين يعالج مريضاً يمر تفكيره فى عدة مراحل ، أولها : مواجهة مشكلة يريد حلها وهى المرض الذى يشكو منه المريض ، ثم تحديد المشكلة بسؤال المريض عن حقائق الموقف والأعراض التى يشكو منها فيقيس درجة الحرارة ، وضغط الدم ، ويفحص الصدر والأمعاء وغير ذلك ، وفى المرحلة الثالثة يضع « فرضاً » باعتبار أنه علة المرض ، ثم يحاول تطبيق هذا الفرض فإذا نجح كان فرضه صحيحاً ، وإلا حاول أن يضع فرضاً يطبقه حتى يصل إلى النتيجة الصحيحة [٢] .

---

(١) How We Think p. 99.

(٢) إسماعيل القبانى : التربية عن طريق النشاط ، مكتبة النهضة ١٩٥٨ ، ص ١٥٧ –١٦٥ وانظر ديوى : الديمقراطية والتربية ص ١٥٠ – ١٥٨ ، وانظر مصدر المثال السابق فى كتاب : Essays in Experimental Logic p. 34.

وكلما كان الطبيب وهو يفحص المرض واسع المعرفة بالحقائق السابقة التى تعلمها يكون أقدر فكريًّا على علاج هذه الحالة الخاصة . فالتصورات والمعانى العقلية « علامات » ووسائل لمعرفة الموقف ، وتعديله .

ولما كانت عنايتنا فى التفكير بالألفاظ وما تحمل من معنى ، فالمعانى لها منزلة عظيمة فى التفكير ، ولكنها على طريقة ديوى أدوات كثيرة كذلك لبلوغ غاية نريدها .

والمعنى قد يكون دلالة ، أو علامة ، أو قيمة على شىء ما ، ولعل قولنا « رمز » يشمل الدلالة والعلامة والقيمة للمعنى . وقد يكون المعنى دلالة ظاهرة ، وقد يكون دلالة باطنة ، فمثال الدلالة الظاهرة ارتفاع الزئبق فى البارومتر ، فقد يدل على وقوع مطر ، ومثال الدلالة الباطنة الصفات الشعورية التى توحيها الألفاظ ، فهذه الصفات لها وظيفة وقيمة فى توجيه السلوك وتحديد الموقف والسيطرة عليه .

بعبارة أخرى إن إدراكنا للأشياء ليس إدراكاً مجرداً لذاته ، بل وسيلة لغرض آخر ، لأنه دلالة على شىء أو رمز لمعنى . إن المدركات ليست أشياء ، بل « أدوات » للمعرفة ، ليست موضوعاً للمعرفة بمقدار ما هى وسائل نتوصل بها إلى المعرفة . « فنحن نعرف بنية الخلية من لون الصبغة ؛ وما يعتقده مفكر ما من عباراته على صفحات كتاب ، واحتمال المطر من ارتفاع البارومتر ، ودم الإنسان من التحليل الكيمائى والفحص المجهرى لبقعة حمراء على ملابسه »[١] .

فالأداتية تتخذ من الأشياء وسائل للمعرفة لا موضوعات لها . وهذه تفرقة قد تدفع المرء للتساؤل عن الحكمة فى هذا التمييز ، فهذه منضدة مثلا ، والأداتية تعترف أنها موجودة بالفعل هناك[٢] ، فسيان أن تكون وسيلة للمعرفة أو موضوعاً

(١) Essays in Experimental Logic, p. 43.

(٢) اعتراف البرجماتية بوجود المنضدة كشىء خارجى يقارب بينها وبين الواقعية ، واعترافها بالعقل مهيمناً على الأشياء ومعدلاتها يقارب بينها وبين المثالية . ولا شك أن البرجماتية قد اعتمدت على الواقعية والمثالية معاً ثم افترقت عنهما . وقد اتهم بعض النقاد ديوى بأنه مثالى كما اتهمه بعضهم الآخر بأنه واقعى .

لها . يجيب ديوى عن هذا التساؤل : إن موضوع المعرفة شيء أشرف وأكمل من أى معطيات أخرى ، وهو قائم بذاته ، مكتف بذاته . ونظرتنا إلى الأشياء كوسائل للمعرفة تتفق مع فلسفة تؤمن بالتغير لا بالثبات ، وأنه فى إمكان الإنسان أن يعدل إلى البيئة التى يعيش فيها من جميع الوجوه الطبيعية والحيوية والنفسانية والأخلاقية والاجتماعية .

والأداتية كما تعترف بالمعطيات data أنها موجودة وجوداً موضوعياً ، تعترف كذلك بموضوعية « المعانى » التى نرجع إليها فى البحث ونستخدمها فى ثقة واطمئنان .

فالمعانى أدوات لا غنى عنها فى التأمل . وهناك رابطة تجمع جنباً إلى جنب بين المعطيات وبين المعانى ، لأن المعطيات أو الأشياء إما أنها تدل على معان ممكنة وإما أنها « توحى » بمعان تقترحها . ونحن كما نتأثر بالشيء نتأثر بما يوحيه هذا الشيء ، ولعل تأثير الإيحاء فى تحريكنا إلى السلوك يكون أقوى من الشيء نفسه . فوجود الدخان يوحى بوجود النار . ولكن ليس من الضرورى أن تكون النار موجودة بالفعل مع وجود الدخان ، ولا بد لنا للتيقن من وجودها أن نرجع إلى الشيء نفسه . وهذا يقتضى منا الاعتماد على المنهج التجريبي للفحص والتأكد . خذ مثلا ما يفعلونه على المسرح ، إنهم يضعون ألسنة من اللهب فتوحى بوجود نار ، مع أن ألسنة اللهب ليست إلا شرائط من الورق الأحمر يعبث بها الهواء ، ولكنها توحى بوجود النار . وهذه الإيحاءات جزء من الموقف كله الذى يبدأ من الأشياء ذاتها ، وما توحى به ، وما يترتب على ذلك من معان عقلية ، ثم ما تفضى به من سلوك كالهرب فى حالة الاعتقاد فى وجود نار حتى لا يتعرض المرء للخطر . وهناك جانب طبيعى فى الموقف هو النار والجرى والاحتراق ، وهناك جانب عقلى ناشئ من الدلالة على هذه الأمور الطبيعية ، وهذا الجانب العقلى نعبر عنه بالمعانى أو التحديدات المنطقية ، التى نُثبتها بالألفاظ . فالمعانى نابعة من المواقف المحسوسة وناشئة عنها .

جملة القول الإنسان يعيش فى بيئة معينة يواجه فيها مواقف جديدة تحتاج منه إلى شيء من التصرف والسلوك بشكل جديد يتغلب به على ما يعترضه من مشكلات ، فيستعمل فكره فى التعرف إلى الأشياء الموجودة فى البيئة ، ويستخدم المعانى التى توحيها تلك الأشياء وتدل عليها ، كما يستخدم عقله وذكاءه فى الوصول إلى ما يبتغى من حلول ، وما تفكيره ومعرفته ومعانيه وأحكامه وتقديراته واستدلالاته سوى أدوات يستخدمها فى التغلب على البيئة وإخضاعها لسيطرته وتعديلها بما يلائم مصلحته وغايته .

وفى كتاب المنطق الذى صدر سنة ١٩٣٨ عدل ديوى عن مذهبه فى الأداتية إلى القول بالعمليات العقلية . فالأداتية تدل على العلاقة بين الوسائل والنتائج باعتبار أن هذه العلاقة هى المقولة الأساسية لتفسير الصور المنطقية . أما العملياتية operationalism فإنها تدل على الشروط التى يكون فيها الموضوع « أولا » صالحاً لاستخدامه كوسيلة ، و « ثانيا » عاملا بالفعل كوسيلة فى الوصول إلى التعديل الخارجى الذى هو الغاية من البحث[١] .

أى أن طرائق البحث هى عمليات تؤدى أو فى طريقها إلى الأداء ، مثال ذلك العمليات التى نستخدمها فى مسح الأراضى . والعمليات فى الصناعة توضح المقصود من العملياتية ، فمثلا استخدام البلاستيك أو الحرير الصناعى يقتضى استخدام طرائق وأدوات جديدة تلائم المواد الجديدة .

---

(١) فى هامش كتاب Logic, p. 14.

المنطق

نقد المنطق الرمزى

المنطق صناعة يونانية ، وأرسطو هو الذى وضع أصول ذلك العلم حتى لقد سماه العرب « صاحب المنطق » . ولم يجعل صاحب المنطق — كما ذكرنا من قبل — المنطق علماً من العلوم بل آلة لها ، وتتلخص نظريته المنطقية فى كتابيه التحليلات الأولى والثانية ، أى فى القياس والبرهان . وظل المنطق الأرسططاليسى سائداً فى العصر الوسيط حتى ظهر ديكارت وبيكون فهاجما قياس أرسطو هجوماً شديداً ، وبينا عقمه فى الكشف عن حقائق جديدة . ولما تقدمت العلوم الرياضية والطبيعية والبيولوجية فى القرن التاسع عشر تقدماً شاسعاً كان من الطبيعى أن يعاود العلماء والفلاسفة النظر فى المنطق فى ضوء المناهج العلمية الحديثة . وظهر منطقان جديدان أحدهما يعتمد على الرياضة والآخر على علم الحياة . غير أن المنطق الرياضى الجديد هو الذى نال شهرة كبيرة ، وهو الذى أحدث ثورة حقيقية فى المنطق القديم . أما المنطق الآخر فإنه يعد استمراراً لمنطق بيكون وجون استيوارت مل ، أى المنهج التجريبى النافع فى العلوم الطبيعية والحيوية .

وانتهت رياسة المنطق الرياضى إلى برتراند رسل[1] فى العصر الحاضر .

ويسمى هذا المنطق كذلك بالمنطق الرمزى ، أو منطق العلاقات ، ويعتمد على بعض أسس نلخصها فيما يلى . ففى باب التصورات concepts ، كان المنطق القديم يعتمد على المفهوم لا على الماصدق ، أما المنطق الرياضى فاعتماده على الماصدقات . ويترتب على هذا الاختلاف فى وجهة النظر اختلاف فى نظرية

---

(١) انظر كتابه « أصول الرياضيات » والجزء الأول منه فى المنطق الرياضى ، ترجمة الدكتورين محمد مرسى أحمد ، وأحمد فؤاد الأهوانى ، ١٩٥٨ — دار المعارف .

الحد أو التعريف . وفى باب الأحكام والقضايا انتهى المنطق الرياضى إلى تحليل « صورة » الحكم ، وانتهى إلى صور أولية رمزية تبين العلاقة بين الموضوع والمحمول وكيف يرتبطان ، ويرجع صدق القضية إلى احترام هذه الصور التى تطبق على عالم الواقع .

وظهر ديوى فى الوقت الذى كانت حركة المنطق التحليلى على أشدها . ومن الطبيعى أن ينتقد ديوى ذلك المنطق الجديد ويبين عيوبه ، حتى يبرر منطقه الجديد . وأهم عيب فى المنطق الرياضى إغفاله عنصر الزمان ، واعتراضه على الأحكام التقديرية ، أو الأحكام العملية بوجه عام . ونحن نستخدم المنطق لفائدته فى الحياة العملية ، فهو خادم لنا لا سيد يجب احترامه . ولذلك وصف أحد النقاد منطق ديوى بأنه منطق للفائدة[١] Logic for use .

لقد قيل عن المنطق إنه العلم الذى يبحث فى قوانين الفكر الضرورية ، أو أنه علم العلاقات بصرف النظر عن صلتها بالفكر. ولكن ديوى لا يوافق على هذا الاتجاه ، أى عزل قوانين الفكر ، أو العلاقات عن العالم الواقعى الذى نفكر فيه ، بل مهمة المنطق الأساسية هى « البحث فى علاقة الفكر من حيث هو كذلك بالواقع من حيث هو كذلك »[٢] وهذه الصلة بين الفكر والواقع صلة لا انفصام فيها ، فلما فصل بعض المناطقة بين قوانين الفكر وبين الواقع خيل إليهم أن هذه القوانين متعالية ثابتة وأنها الأصل فى العالم الواقعى. ولو رجعنا إلى أنفسنا ورأينا كيف نفكر ، لرأينا أننا نفكر فى كل شىء وحول كل شىء : « فى الثلج الموجود على ظهر الأرض ، فى القعقعة والزلزلة مما ينشأ من باطنها ، فى علاقة مذهب منرو باضطراب الأحوال فى فنزويلا ؛ فى علاقة الفن بالصناعة ؛ فى الصفة الشعرية لصورة من ريشة بوتشلاتى ؛ فى معركة ماراثون ؛ فى التفسير الاقتصادى للتاريخ ؛ فى التعريف الصحيح للسبب ؛ فى أفضل طريقة لتخفيض

(١) Piatt, Dewey's Logical Theory, in Schilpp p. 111.

(٢) Essays in Experimental Logic, p. 81.

المصروفات ؛ فى تجديد علاقات صداقة انفصمت عراها وكيف يكون ذلك ؛ فى حل معادلة هيدروناميكية، إلخ »[١]. وفى هذه الأمثلة المتعددة نجد أموراً كثيرة قد تكون موضوعات للفكر : أحداثا ، وأفعالا ، وقيما ، ومثلا عليا ، وأشخاصاً ، وأمكنة . ولا يقف التفكير عند هذا الحد اليسير من بحث أمور الحياة العادية بل يشتغل كذلك بالبحث فى الأمور الطبيعية والأحوال الاجتماعية وتقدم المجتمعات البشرية . والتفكير فى مثل هذه الأمور كلها تابع للعمل والسلوك ، وهو يتدخل للتوسط فى التغلب على الصعوبات التى يواجهها الإنسان .

صفوة القول الحياة العملية هى الأصل الذى يترتب عليه التفكير ، فالعمل مباشر والنظر تابع ، والبناء فى المحل الأول والنقد فى المحل الثانى ، معيشة يسودها التقييم ثم وصف يتسم بالتجريد . وهذا لا ريب انقلاب فى وجهة النظر المنطقية ، لأن سائر المنطق القديم كان يقدم النظر على العمل ويجعل قوانين الفكر أسمى وأثبت وأضبط من قواعد السلوك ومعايير العمل . وإنما كانت هذه الأمور العملية غير يقينية لأنها حادثة ، متغيرة ، متطورة ، وبمعنى آخر خاضعة للزمان ، أى تبدأ فى الماضى وتستمر فى الحاضر ولها تطور محتمل فى المستقبل . ومهما يكن من شىء فهذه هى حقيقة هذا العالم الذى نعيش فيه ، ولا حيلة للمنطقى أن يهرب إلى عالم ضرورى ثابت يقينى فى عالم الفكر وحده ، بل ينبغى على المنطقى أن ينظم بفكره ما يعيشه فى عالم الواقع .

الخطأ الذى يقع فيه المنطق التحليلى إذن هو إغفال عنصر الزمن . ومن ثم هرب إلى فلسفة مثالية أو منطق رياضى . وميزة المثالية تقوم فى قوة الفكر واتساقه وشموله فى مقابل معطيات الحواس التى يبدأ العلم منها وينتهى إلى مجموعة من القوانين مرتبطة منظمة . وذهبت المثالية إلى أن نتائج العلم أسمى مرتبة من معطيات الواقع ، وأن عالم الواقع مظهر أدنى من مظاهر عالم الفكر ، من حيث إن الحقيقة هى المطابقة المنطقية بين عالم الفكر وعالم الواقع . وبذلك تثبت المثالية

---

(١) Essays in Ex. Log. p. 75-76.

وجود العالم الواقع المحسوس من صدق وجود عالم الفكر وانتظامه . وعلى عكس ذلك تبدأ الواقعية من الأمور التى انتهت إليها المثالية ، أى من الأشياء التى انتهى إليها العلم المبرهن عليه . فالأشياء المحسوسة هى الأشياء الحقيقية ، وهى موضوع المعرفة ، وهى حقائق واقعة وهى أصل تفكيرنا وليست من بناء التفكير . ومن هنا كان ديوى من حيث كان يسلم بالأشياء الواقعة خاضعاً لميتافيزيقا معينة دون أن يشعر ، هى مذهب الواقعية ، وكان منطقه كما سماه فى أول الأمر منطقاً تجريبياً . وقد انتقده برتراند رسل من هذا الوجه . حقاً يذهب ديوى إلى رفض المعطيات بالمعنى الذى يعتقده التجريبيون من أنها نقطة البدء فى المعرفة ، ويدعو إلى القول بوجود عملية من « البحث » inquiry يتغير فى خلالها الذات والموضوع على حد سواء . وهذه العملية متصلة خلال الحياة بل خلال تاريخ الجماعة الثقافية . ومع ذلك ففيما يختص بأى مشكلة واحدة فلا بد من وجود بداية ، وهذه البداية تسمى « موقفاً » situation . والموقف كما يقول : هو « كل وجودى له صفات وهذا الكل فريد » وأن « كل موقف حين نحلله نجد أنه منبسط يشتمل فى ثناياه على تمييزات وعلاقات متعددة على الرغم من تعددها تكون كلا كيفياً موحداً » وأن «الأشياء المفردة والأحداث المفردة تحدث داخل الموقف » . فنحن « نبرز الأشياء أكثر مما نشير إليها ، وليس ثمة ما يسمى قبولا سلبياً ، وما نسميه بالمعطى فهو مختار ، وأولى أن يكون مأخوذاً لا معطى »[1] .

وفضلا عن نقد رسل لغموض مثل هذه الاصطلاحات كالبحث ، والموقف ، فإن نقده الأساسى فى هذه الناحية يقوم على وجود ميتافيزيقا لا يصرح بها ديوى ، وهى التسليم بوجود الأشياء الخارجية .

وإذا كان رسل قد انتقد ديوى مر النقد ، فإن ديوى قد انتقد رسل نقداً أشد فى منطقه الرياضى ، بدأه منذ استهلال هذا القرن فى كتابيه « دراسات فى النظرية المنطقية » و « مقالات فى المنطق التجريبى » وزاد عليه فى كتابه

(١) Bertrand Russell, in Shcilpp. p. 139.

الأخير « المنطق أو نظرية البحث » . فى مقدمة كتاب المقالات يقول :

« صحب هذا الإحياء للواقعية حركة هامة فى الرياضيات والمنطق ، نعنى محاولة إخضاع التمييزات المنطقية لمناهج الرياضة ، وفى الوقت نفسه أصبح موضوع الرياضة من العموم بحيث أصبح نظرية فى أصناف الحدود والقضايا وترتيبها — على الجملة منطقاً . وقد رأى بعض المفكرين فى الرياضيات نموذج المعرفة بسبب ما فيها من تحديد ونظام وشمول » (١) .

ويقول فى مقدمة كتابه « المنطق أو نظرية البحث » معتذراً عن استخدام الرموز ، وهى أساس المنطق الرياضى الحديث ما نصه : « نظراً إلى ما وصلت إليه حالة المنطق الراهنة فإن إغفال أى محاولة للصياغة الرمزية يثير ولا ريب اعتراضاً خطيراً فى ذهن كثير من القراء . وليس هذا الإغفال راجعاً إلى نفور من مثل تلك الصياغة . . . . يرجع إغفال الرمزية أولا إلى نقطة ذكرتها فى الكتاب وهى الحاجة إلى نشوء نظرية لغوية عامة لا ينفصل فيها الصورة عن المادة ؛ وثانياً إلى هذه الحقيقة وهى أن وجود مجموعة كاملة من الرموز يعتمد على نظام سابق من الأفكار الصحيحة عن التصورات والعلاقات التى نصوغها رمزيًّا »(٢) .

وهكذا ألغى ديوى بجرة قلم المنطق الرمزى الذى ينادى به رسل .

موضوع المنطق

وللمنطق موضوع قريب وموضوع بعيد . ولاخلاف بين المناطقة علىموضوع المنطق القريب ، الذى هو ميدان علاقة القضايا بعضها ببعضها الآخر ، مثل الإثبات والنفى ، والدخول تحت قضايا أو عدم الدخول ، الفرد والعام وغير ذلك . ولا يشك أحد فى أن العلاقات التى تعبر عنها مثل هذه الألفاظ : هو وليس

---

(١) Essays, p. 28-29.

(٢) Logic, The Theory of Inquiry, p. IV.

هو ، إذا . . . إذن ، ليس . . . ولكن ، و ، أو ، بعض وكل . . . تنتمى إلى موضوع المنطق انتماءً يجعل من المنطق ميداناً خاصاً .

ولكن الخلاف بين المناطقة يبدأ من البحث فى هذه الأمور السابقة أهى صور بحتة لها وجود مستقل قائم بذاته ، أم أن هذه الصور صور لموضوع ؟ وإذا كان الأمر كذلك ما هذا الموضوع التى تستمد هذه الصور منه ، وماذا يحدث للموضوع حين يتشح بوشاح الصورة المنطقية[١] ؟

ونحن نرى من هذا النص أن ديوى لم يغير وجهة نظره التى أعلنها فى بداية القرن من أن موضوع المنطق هو عالم الواقع الذى نعيش فيه ، ومحاولة الربط بين عالم الفكر وعالم الواقع . إنه منطق يتلاءم مع نزعة ديوى الفلسفية ، نزعته الإنسانية نحو التربية والحضارة والمجتمع . منطق يتفق مع سلوك الإنسان كل ساعة وكل يوم حين يُصْدر أحكامه على المواقف ، ويزنها ، ويرجح مسلكا على غيره . منطق لا تنتهى أحكامه بتقرير القضايا التى تصل بين الموضوع والمحمول ؛ ولكنه منطق أحكامه مفتوحة غير مغلقة نظراً إلى استمرار الأحكام واتصالها فى مجرى الخبرة .

إنه منطق يدخل فى حسابه عامل الزمان ، ما دام يرجع إلى الأحداث الواقعة ، أو ما يسمى بالقضايا الوجودية existential . وفى اللغات الأجنبية تقوم الجمل اللغوية على أفعال ، فهى كلها فعلية ، على حين أن اللغة العربية تستعمل الجمل الإسمية . ولذلك كانت مناقشة المسألة من جهة اللغة أوضح فى اللغات الأوربية منها فى اللغة العربية . فقولنا : «هذا الشىء أحمر اللون This is red إما أننا نعنى به أنه قد أصبح أحمر أى تغيرت صفته إلى الاحمرار . وإما أن له القوة على تغيير شىء آخر بأن يجعله أحمر . وفى الحالين يقتضى التغيير انتقالا من ماض إلى حاضر إلى مستقبل . وليس فى الأشياء الموجودة فى الطبيعة حدود ونهايات ، إنها فى جريان دائم واتصال مستمر . لا يوجد فى الطبيعة

(١) Logic, p. 1.

حدود . ولكننا حين « نحكم » نحدد . وعندما نحدد نرتب وننظم . « فالحكم تعديل لموقف سابق موجود غير مستقر كان أم غير محدد إلى موقف محدد . وحيث كان الأمر كذلك ، فالحكم دائما شخصى بالمعنى الذى يتميز فيه الشخص individual عن الخاص particular والفردى singular على حد سواء ، فالحكم شخصى من جهة أنه يشير إلى موقف كيفى شامل . ومن هذا الوجه لا توجد أنواع مختلفة من الأحكام ، بل مظاهر متميزة أو تأكيد للحكم بحسب المظهر الذى يقع عليه التأكيد فى الموضوع »[1] .

بعبارة أخرى يريد ديوى أن يقول إن هذه القضايا مثل « الحديد صلب » و « الماء سائل »[2] و « النار محرقة » وغير ذلك مما درج قدماء المناطقة على القول به ، ومما ورثهم الرمزيون فى استبدال الرموز بالألفاظ ، لا يمكن أن تكون أحكامها صحيحة أو دالة منطقيًّا ، لأنها تشير إلى حقائق مطلقة . فليس الماء سائلا على الإطلاق ، بل فى ظروف معينة ، وفى مواقف خاصة . وبدلا من أن نتخذ الحكم أساس التفكير ، كما فعل كانط من قبل ، ينبغى أن نجعل « الموقف » أساس التفكير ، وأن نصل بين الموقف وبين البيئة من جهة ، وبين الشخص من جهة أخرى .

والمواقف تزخر بالأشياء والأحداث وتكوّن سياقاً متصلا ، وهذا الكل المتصل السياق هو الذى يسمى « الموقف » . ونحن حين نفكر ، ونحكم على أشياء فى هذا الموقف ، فإنما يكون ذلك لأجل توجيه السلوك فى نهاية الأمر . وهذا يقودنا إلى المسألة الثانية الهامة فى منطق ديوى ، وهى أحكام القيمة ، أو الأحكام العملية .

---

(١) Logic : p. 220.

(٢) نلاحظ أن اللغة العربية تغفل فى هذه القضايا الزمن بتاتاً ، أى أن صفة السيولة بالنسبة للماء صفة مطلقة ، أما فى اللغات الأوربية فالرابطة وهى فعل الكينونة تدل على الأقل على الزمن الحاضر .

ولكى نفهم وجهة نظر ديوى ، ينبغى أن نرجع إلى المنطق التحليلى ، ذلك المنطق الذى يلغى بجرة قلم الأحكام التقديرية ، لأنها لا تقرر واقعاً ، ولا يمكن أن نصفها بالصدق أو الكذب . خذ مثلا القضايا الآتية : هذه الصورة جميلة ، أو أرى أن استثمار المال فى الأسهم الصناعية أحسن من استثمارها فى شراء أرض زراعية ، أو الأوفق أن يستيقظ المرء مبكراً ، وأمثال هذه القضايا لا تعد عند بعض المناطقة صادقة ولا كاذبة ، فهى لذلك غير علمية .

وقد أعفى ديوى نفسه من عبء القول بالصدق والكذب ، والصدق عند هؤلاء المناطقة هو مطابقة ما فى الذهن لما هو فى الواقع ، وهو ما يُعبر عنه بالحق truth ، فلم يستعمل هذا الاصطلاح فى كتابه الأخير عن « المنطق أو نظرية البحث » .

وقد فطن برتراند رسل إلى تهرب ديوى من فكرة الحق أو الصدق ، فقال : إن هذه الفكرة فيما يبدو ليست بذات أهمية فى منطق ديوى ، وإنه فتش عنها فى كتابه فوجدها فى هامش إحدى الصفحات ، نقلاً عن بيرس من أن « الرأى الذى يتفق عليه جميع الباحثين اتفاقاً مطلقاً هو ما نعنيه بالحق ، والموضوع الذى يمثل هذا الرأى هو الواقع » وتعريف آخر أدق من ذلك ولكنه مختلف عنه ، لأنه يجعل الحق مطابقاً لحد مثالى يسعى إلى بلوغه البحث ليصل إلى اعتقاد علمى . وطبقاً للتعريف الأول يخضع الحق لآراء المجتمع . ولما كان اصطلاح الحق مدعاة لكثير من الغموض فقد عدل عنه ديوى إلى استعمال اصطلاح آخر هو « الحكم المضمون "warranted assertibility" كما عدل عن مذهب البرجماتية إلى مذهب العمليات العقلية operationalism ، لأن البرجماتية أصبحت مثاراً لكثير من التأويل المنحرف . ونحن نعلم أن برجماتية جيمس كانت تقوم على مذهب فى الحق وفى الحقيقة لم يرض عنهما ديوى .

يقول ديوى — فى رده على اعتراضات رسل — إنه يميز بين الصحة Validity وبين الحق truth . فالحق هو الحد المثالى للبحث المتصل الذى لم يزل ، وقد وجد رسل فى هذا التعريف عسراً شديداً بسبب مبدأ اتصال البحث ، ويبدو أنه يأخذ الحق بمعنى صحة القضية فى التو والساعة ، أما الحق فى أى قضية راهنة ، طبقاً للتعريف المذكور ، فإنه خاضع لنتائج البحث المتصل . وهذه النتائج ليست حقاً نهائياً بل مؤقتاً . وكلما امتد نطاق البحث كلما قرب المرء من الحق . فالحق غاية نقترب منها ولكننا لا نبلغها تماماً [١] .

الأحكام التقديرية

ولنرجع إلى الأحكام العملية. والذى يذهب إليه ديوى : « أن كل بحث موجه يشتمل بالضرورة على عامل عملى ، على نشاط نحو العمل والصنع يغيّر من شكل المادة الموجودة السابقة » . « وإن ما يُروّى فيه المرء كل يوم يتصل إلى حد كبير بمسائل تتعلق بما نفعله أو نصنعه . وكل فن تواجهه وكل مهنة تواجهها دائماً مشكلات من هذا النوع . ولو أننا شككنا فى وجودها لكان ذلك مساوياً لإنكارنا تدخل أى عنصر عقلى فى أى صورة من صور العمل ، ومساوياً لقولنا إن قراراتنا فى الأمور العملية هى ثمرة أهواء تعسفية للنوازع ، أو الهوى ، أو العادة العمياء ، أو العرف . فالفلاح ، أو الميكانيكى ، أو المصور ، أو الموسيقى ، أو الطبيب ، أو المحامى ، أو التاجر ، أو الصانع ، أو مدير المصنع ، يبحث دائماً ما أفضل شىء يفعله فيما بعد »[٢] .

وقد فطن ديوى منذ ابتداء اشتغاله بالمنطق إلى أن الأحكام العملية لها صفة منطقية ، على عكس ما يذهب إليه برتراند رسل مثلا من إغفاله هذا النوع من الأحكام[٣] . ومثال هذه الأحكام التى يخرجونها من نطاق الأحكام المنطقية ،

(١) انظر مقالتى ديوى ورسل فى الصفحات In Schilpp 571-573. and 143-156.

(٢) Logic, p. 160-161.

(٣) Essays, p. 336.

كقولك : يحسن به أن يستشير طبيباً ؛ ليس من الحكمة استثمار مالك فى هذه الأسهم ؛ هذا وقت مناسب لبناء بيت ؛ إذا فعلت ذلك كنت مخطئاً . . إلخ .

هذه الأحكام العملية لها صور منطقية فى مذهب ديوى ، لأنها « أولا » تعبر عن « موقف » لم يستقر بعد ، وهذا الموقف موضوعى كما أنه شخصى . فإذا قلت : « الوقت الآن أحسن الأوقات بالنسبة لى لأشترى أسهماً فى السكة الحديدية » فهذا الحكم إنما هو حكم يدور حول نفسى بسبب أنه :

« أولا » حول مئات من العوامل الخارجة عنى .

و « ثانيا » أن موضوعات الأحكام العملية تستلزم أن تكون عاملا فى إتمام الموقف بحيث تحمله إلى خاتمته. فهناك فرق بين قضية تدل على حدوث ، مثل « لا يزال البيت محترقاً » أو « من المحتمل أن تمطر » وبين القضايا العملية التى ذكرناها من جهة أن الأولى تدل على نقص فى ذاتها ، أى أن البيت لم يتم احتراقه ، ولكنها لا تستلزم أن تكون عاملا فى تحديد إتمام الموقف .

و « ثالثاً » أن موضوع العمليات يرجح أحد مسلكين ويؤثر أحدهما على الآخر . أما الأحكام الوصفية فلا تأثير لها على موضوعها .

و « رابعاً » أن العمليات تحكم على الموقف بطريقة خاصة تجمع بين الغاية والوسيلة . فالغاية هى النتيجة الموضوعية التى نريد بلوغها ، وهى التى تحدد الوسائل وتكشف عن العقبات التى يجب اجتيازها بالرجوع إلى الظروف القائمة وبحثها .

وأحكام القيمة حالة من حالات الأحكام العملية[١] ، أى حول عمل شىء من الأشياء . وقد طال الجدل حول أحكام القيمة ، ويرجع هذا الجدل إلى الخلط بين الإحساس بقيمة شىء ، وبين الحكم بقيمته . فهناك فرق كما يقولون بين أن آكل طعاماً وألتذ بطعمه ، وأن أحكم على قيمة هذا الطعام . أى بين خير أو

(١) Essays : p. 358.

تجربة مباشرة وبين خير نحكم به ونقدره . كالمطر قد يكون شراً حين يتساقط على شخص فى الطريق ، ويكون خيراً لرى الزرع . فالحكم فى الحالة الأولى نتيجة إحساس مباشر ، وفى الحالة الثانية نتيجة تقدير . غير أن هذا لا يعنى وجود حكمين متباينين للقيمة ، بل يعنى أننا لم نتخذ بعد حكماً[١] . ذلك أن الحكم لا يكون إلا فى موقف بأسره ، ونحن الآن نريد أن نحكم حكمين كوسيلة لموقفين متباينين ، أو كوسيلة لغايتين متعارضتين ، أى الضيق نتيجة المطر ، ونماء الزرع نتيجة سقوط المطر . والحكم بقيمة المطر على أساس التبرم به ليس حكماً قيمياً ، لأنه عاطفى وليس عملياً . أما الحكم العملى ، وهو المطابق لحكم القيمة فهو أننا لن نقف سقوط المطر بسبب الضيق منه ، بل على العكس نود استمراره لفائدته .

الأحكام العملية لا تشتغل بالبحث فى قيمة الأشياء فى ذاتها ، بل فى طريق العمل كيف ينبغى أن يسير إلى كماله . حقاً قد يحكم أحدنا على قيمة الأشياء ، ولكن لا لذاتها ، بل لأثرها فى حل الموقف . فقيمتها ترجع إلى تأدية هذه الوظيفة ، مثال ذلك أريد أن أشترى رداءً ، وعلى أى هيئة وثمن يكون . فالمسألة ترجع إلى الأحسن بالنسبة للعمل ، لا الأحسن بالنسبة للأشياء . غير أننى فى هذا البحث أنظر إلى قيمة الأشياء ، أى أثمان الملابس ، وطرازها ، ومتانتها ، ورخصها ، وجمالها ... إلخ . وهذه كلها صفات للأشياء لا من حيث هى كذلك ، بل من جهة تدخلها فى إتمام موقف فى المستقبل . فقيمتها هى قوتها على أداء هذه الوظيفة[٢] .

الأحكام العملية والأخلاق

وقد قيل إن الأحكام العملية ليست علمية ، ولا يمكن من حيث هى كذلك أن تخضع للمناهج العلمية . ولو صح ذلك لانهدم مذهب ديوى من أساسه ، لأن فلسفته كلها — أو على الأقل الجديد فى فلسفته — فى إمكان تطبيق المناهج

(١) Essays : p. 359.

(٢) Essays : 362.

العلمية على ميادين الأمور الاجتماعية والأخلاقية . وبحث هذه المسألة يقتضى تحليل الأحكام العلمية وما المقصود بالعلم ، ثم النظر هل ينطبق المنهج العلمى طبقا لهذا التحديد على الأحكام العلمية أو لا ينطبق .

والعلم مجموعة من المعارف المنظمة . هذا هو التعريف المتداول المقبول . فماذا نعنى بالنظام ؟ نعنى بذلك إما أن الوقائع فى ذاتها لها صفة النظام بصرف النظر عن الطريقة التى أدت إلى هذا الترتيب ، وإما أننا نعنى بذلك النشاط الفكرى فى الملاحظة والوصف والموازنة والاستدلال والتجريب والاختبار ، مما هو ضرورى للحصول على الوقائع ووضعها فى صورة متماسكة . الحق أن كل ما نصفه بقولنا « علمى » يدل على المعنيين معاً ، ولكن العلمى يدل أولا على المنهج ، ثم على النتائج المترتبة على هذا المنهج .

ولعل النظر إلى موقف الرجل العادى وموقف العالم يوضح المقصود من « العلمى » . فالرجل العادى يقبل الأشياء على علاتها ، ويسلم بها ، أما العالم فإنه ينقد ويبحث ويفحص . وقد يجمع أحدنا فى نفسه بين الموقفين ، موقف التسليم وموقف النقد ، ولكن الانتقال من الموقف العادى إلى الموقف العلمى يدل على أن اعتقاداً ما لم يعد صالحاً أن يقوم بذاته ، وأن الاعتقادات أصبحت نتائج ، نتائج للبحث لا أساساً يقوم البحث عليه . والنظر إلى القضايا على أنها نتائج يعنى أولا أن أساسها يقع خارجها ، هذا الأساس هو « البحث » ، وثانياً أن دلالة القضايا تقوم على قضايا أخرى . ويصبح موقفنا علميًّا حين نتجه إلى القضايا الماضية للنظر فى صحتها validity ، من حيث إمكانها صياغة قضايا جديدة ترتبط بها ، وللنظر فى تثبيت معناها ، بالرجوع إلى استخدامها فى صياغة قضايا أخرى .

الخلاصة أن الصفة العلمية هى التى تؤكد « منطق البحث » لا منطق الصورة ، ومنطق البحث هو الذى يوضح المقصود من علم السلوك .

وإذا نحن لم نتجه بالصفة العلمية إلى جانب البحث فأكبر الظن أن مجموعة

المعارف المنظمة (أى العلم) ستنصرف إلى الموضوعات الطبيعية والرياضية ، كما ترد مسائل السلوك إلى صور طبيعية ورياضية .

والمقصود هو التشابه فى طريقة البحث لا فى نتائجه .

ومع ذلك فلننظر إلى الاعتراضات التى توجه إلى التوحيد بين الأحكام الطبيعية والأخلاقية .

يقولون : لا يوجد اتصال أخلاقى لأن أساس الحكم الأخلاقى موجود فى تصورات متعالية لا تصدر عن الخبرة .

والحكم الأخلاقى مباشر وحدسى ، ومن ثمّ لا يمكن اعتباره نتيجة ، لا يمكن وضعه مع غيره من الأحكام فى نسق منطقى .

وأن الحكم المباشر لا يعدل ، ولا يطبق .

وأن الأحكام العلمية تستند إلى العقل على حين تستند الأحكام الأخلاقية إلى الضمير ، فلا تخضع لإشراف الفكر .

وأن الأحكام العلمية تعتمد على مبدأ السببية : أى اعتماد كل ظاهرة على الأخرى . أما الأخلاقية فتعتمد على مبدأ الغائية ، أى تستمد وجودها من مثل أعلى هو غاية لها .

وأن الأحكام الأخلاقية إنما كانت كذلك لأنها ليست علمية ، حيث إنها تتصل بالمعايير والقيم والمثل العليا لا بالحقائق والوقائع ، فهى تبحث فيما ينبغى أن يكون ought to ، لا بما هو واقع what is .

وأن الأحكام العلمية تقرر الوقائع فى تسلسلها زمانيًّا وارتباطها مكانيًّا ، فمعرفة إحداها يفيد فى هدايتنا إلى الوقائع الأخرى وضبطها . أما الأحكام الأخلاقية فإنها تتعلق بالأفعال التى لا تزال فى طريقها إلى الأداء ، وأن « معناها » يوجد فيما بعد وذلك بواسطة الحكم ، ولأجل ذلك من المفروض أن الحكم الأخلاقى يسمو على كل شىء فى الخبرة .

وأن الحرية ملازمة للأمور الأخلاقية بحيث لا يمكن إجراء أى ضبط فكرى .

وأن الحكم الأخلاقى لا يقوم على وقائع موضوعية بل على الاختيار التعسفى أو الإرادة التحكمية ، تلك الإرادة التى نعبر عنها بضرب من الموافقة أو العزوف .

فإذا لخصنا هذه الاعتراضات فى صيغة منطقية واحدة قلنا إن الهوة بين ما هو علمى وما هو أخلاقى ترتد إلى قضية لها نقيضتان، وهما التمييز بين العام وبين الفردى ، أو بين الفكرى وبين العملى . فالقضايا العلمية تشير إلى شروط تطورية وإلى علاقات لها القدرة أن تصاغ موضوعياً . والأخلاقية ترجع إلى فعل فردى يعلو بطبيعته على الصيغة الموضوعية .

وأساس هذا التمييز أن الحكم العلمى كلى universal ، ومن ثمّ فهو فرضى أو شرطى ، وهو لذلك عاجز عن التعلق بالأفعال . أما الأحكام الأخلاقية فإنها واجبة categorical ، فهى فردية ومن ثمّ تتعلق بالأفعال .

يقرر الحكم العلمى أنه حيثما يوجد ظرف أو بعض الظروف يوجد كذلك ظرف خاص آخر أو بعض الظروف الأخرى .

ويقرر الحكم الأخلاقى أن هذه الغاية لها قيمة واجبة ، ولذلك يمكن تحقيقها دون الرجوع لوقائع أو شروط سابقة .

يقرر الحكم العلمى ارتباطاً بين الشروط ، ويقرر الأخلاقى أن الفكرة غير مشروطة ولها أن تتحقق .

ولنا أن نتساءل الآن أولا : هل صحيح أن الحكم العلمى يبحث فى مضمونات لها بذاتها طبيعة عامة ؟ وثانياً : هل صحيح أن محاولة تنظيم الحكم الأخلاقى بواسطة الصياغة الفكرية يهدم القيمة الأخلاقية أو ينتقص من شأنها ؟

وجواب ديوى هو أن للأحكام العلمية نفس خصائص الأحكام الأخلاقية ، لأنها أولاً ترجع إلى حالات فردية ، وثانياً إلى أفعال . أى أن الحكم المنطقى واحد فى الحالتين على السواء . ما دام النموذج المنطقى للأحكام العلمية يدخل فى حسابه الفردية والفعل .

ومن جهة أخرى تحتاج الأحكام الأخلاقية فى ضبطها إلى قضايا جامعة generic ، أى التى تقرر رابطة بين الشروط الداخلة ولها صورة موضوعية عامة . كما أنه فى الإمكان توجيه البحث للوصول إلى مثل هذه الكليات العامة .

إن الغرض الذى يهدف إليه العلم هو بلوغ القانون الذى يكون كاملا كلما اتخذ صورة المعادلة أو على الأقل صيغة الدوام فى العلاقات أو الترتيب . ومن الواضح أن أى قانون سواء صيغ فى هيئة معادلة أو ترتيب فإنه لا يحمل بذاته حقيقة فردية ، بل ارتباطاً خاصاً لشروط معينة . ولكن كيف يصل العلم إلى بلوغ صيغ لها صورة العموم ، وماذا يعمل العلم بها بعد بلوغها ؟

تفخر العلوم الحديثة بأنها ذات صفة تجريبية ، سواء من جهة أصلها الناشئ من التجارب المحسوسة ، أو من جهة اختبار قوانينها وكلياتها بالرجوع إلى تطبيقها على التجارب المحسوسة . وهذا دليل على أن القضايا الجامعة تشغل مركزاً متوسطاً ، وأنها قناطر نعبر بها من تجربة محسوسة إلى تجربة أخرى . ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت القوانين العلمية مجردات فكرية تمتحن بمقدار تماسكها فى ذاتها وفيما بينها ، ونكون بذلك قد رجعنا إلى فكرة العلم فى العصر الوسيط .

وفضلا عن ذلك فلو كانت قضايا العلوم الطبيعية والبيولوجية مطلقة فإنها تكون عديمة النفع من الناحية العملية ، لأنها تعجز عن التطبيق ما دامت منعزلة عن الاتصال الفكرى بالحالات الفردية التى نريد أن نطبق عليها .

والآن وقد وحد ديوى بين طبيعة الحكم العلمى والأخلاقى ، وأنهما على حد سواء ينشدان العام ويرجعان إلى الخاص ، وأنهما معاً ينبعان من الحالات الفردية ويتطوران إلى كليات عامة ثم يعودان فى التطبيق إلى حالات فردية ، يبين أن العلوم الطبيعية لها « مقولات » تخصها بالضرورة مثل وحدات المكان والزمان والكتلة والطاقة وغير ذلك . وهذه المقولات تعرف لنا الشروط التى تعمل فيها الأحكام العلمية . كذلك مواقف السلوك لها « مقولات » تعد منها بمثابة الأدوات الضرورية لحل هذه المواقف . فأنت تجد المناقشات الأخلاقية زاخرة بمثل هذه

الاصطلاحات كالطبيعي والروحانى ، الحسى والمثالى ، المعيار والحق ، الالتزام والواجب ، الحرية والمسئولية وغير ذلك . ولو أننا اتخذنا مثل هذه المقولات كالحرية والحق والواجب والمسئولية والجزاء لا على أنها مصطلحات جاهزة منعزلة ، صحيحة فى ذاتها أو غير صحيحة ، بل اتخذناها على أنها أدوات نافعة فى الوصول بالمواقف العملية إلى نتائجها ، لأمكن الارتفاع بالأمور العملية فى السلوك إلى مرتبة علمية . « وإنما يتيسر ذلك بالرجوع إلى الموقف الذى منه تنبع المقولات وتؤدى وظيفتها ، وهذا الرجوع هو الذى يمدنا بأساس قيمتها وأثرها »[١] ؛

هذا هو الجانب المنطقى من القضايا العملية ، ولننظر الآن فى جانبها الأخلاقى. وإنما قدمنا الحديث عن منطق التقدير ، لأن فلسفة ديوى منهج وطريقة قبل أن تكون مذهباً ونظاماً . وهو نفسه ينص على ذلك فى فصل من كتابه « البحث عن اليقين » بعنوان « سلطان المنهج[٢] » The Supremacy of Method . ويصور جوزيف راتنر فلسفة ديوى فى ثلاث دوائر متداخلة ، الأولى هى التفكير التأملى أو المنطق أو ما يسميه ديوى فيما بعد البحث ؛ والدائرة الثانية المحيطة بها أنواع النشاط الإنسانى العملى أو النفعى أو الجمالى أو الدينى أو الأخلاقى الاجتماعى ؛ والثالثة المحيطة بهما هى العالم الحضارى الاجتماعى ، أو المجتمع من جهة هيئة نظمه . والفلسفة هى الصلة بين هذه الميادين الثلاثة بين المنطق ، والخبرة الإنسانية ، والحضارة البشرية[٣] .

وسنكتفى بتطبيق منهج ديوى فى البحث على الأخلاق .

---

(١) Probemls of Men, p. 234.

(٢) انظر الفصل الذى كتبه هنرى ستيوارت عن نظرية ديوى الأخلاقية فى كتاب شيلب ص ٢٩٣ — ٣٣٣ . وانظر كتاب البحث عن اليقين .

(٣) in Schilpp — p. 49-50.

الأخلاق

المشكلة الأخلاقية

الأخلاقيات تاج مذهب الفيلسوف . وقديماً جعل أفلاطون الخير مثال المثل، وكانت محاضراته فى الخير أروع ما سمعه تلاميذه . وظل كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس دستور الحياة الفاضلة الذى اتبعه المشاءون من أتباع أرسطو، وأثر فى علم الأخلاق عند فلاسفة المسلمين أثراً كبيراً . ودارت فلسفة الأبيقوريين والرواقيين حول الأخلاق . وعلى الجملة ورثت الفلسفة النظريات الأخلاقية عن اليونان وسرت خلال العصر الوسيط فى الشرق والغرب على حد سواء ، وهى فى أساسها ترفع من شأن الحياة الروحية وتحط من منزلة الجسد ، وتفرض معايير أخلاقية تعد مثلا عليا ينبغى على الإنسان أن يتسامى إليها . وأن سعادة المرء فى تصفية النفس وتزكية العقل وفى حياة التأمل فى العمل الخارجى . حقا لم تحتقر الأبيقورية اللذة ، ولكنها طلبت اللذة الحاضرة . فالخير عندهم فردى . أما أصحاب المنفعة من فلاسفة المدرسة الإنجليزية فقد جعلوا الخير والشر فى المتعة الحسية ، وأنزلوا الأخلاق من سموها إلى مرتبة دنيوية، ولكن حساب الخير عندهم يتعلق بالمستقبل ، فهو خارج عن الخبرة الحاضرة . أما الأخلاق عند كانط وفى الفلسفة الألمانية فإنها تقوم على الواجب الذى يفرض فرضاً على الفرد وينبغى أن يخضع له دون شذوذ . فهى أخلاق مثالية تذكر بالأخلاق اليونانية القديمة .

وتختلف الأخلاقيات عند ديوى عن سائر تلك النظريات .

فهى أولا أخلاق إنسانية تنبع من صميم الحياة التى نعيشها على ظهر هذه الأرض، وليست أخلاقاً متعالية تفرض على الإنسان فرضاً .

وهى ثانياً أخلاق اجتماعية لا تحصر السيرة الفاضلة فى داخل الفرد بينه وبين نفسه ، ولا تنبع من الذات ، أو النفس ، أو الضمير ، أو العقل .

وهى ثالثاً أخلاق يمكن بحثها علمياً كما تبحث سائر العلوم الطبيعية ،

ويمكن ضبطها وتوجيهها كما تضبط العلوم .

وقد بدأ تفكير ديوى فى الأخلاق فى وقت مبكر صاحب تكوين نظريته فى التربية . وأصدر سنة ١٩٠٨ مع الأستاذ تافتس كتاب « الأخلاق » الذى يحمل بذور مذهبه الأخلاقى . وينقسم الكتاب ثلاثة أقسام : الأول عرض تاريخى للمذاهب الأخلاقية ، والثانى تأويلات نظرية ، والثالث أبرز المشكلات الاجتماعية والاقتصادية المميزة للعصر الحاضر . وقد أفاد المنهج التاريخى فى وضع المشكلة الأخلاقية فى مكانها من الحضارة التى نشأت بين أحضانها ، كما يسر علاج المشكلة علاجاً موضوعياً . ويترتب على ذلك أن المشكلة الأخلاقية فى العصر الحاضر إذا شئنا فهمها وحلها فينبغى أن توضع فى إطار الحضارة الراهنة وما تقوم عليه من نظم اقتصادية واجتماعية وثقافية . وأهم ظاهرة يمتاز بها العصر الحاضر هو تقدم العلوم الطبيعية ، وتغير الحياة الاقتصادية والاجتماعية مما يقتضى تغير القواعد الأخلاقية تبعاً لذلك .

ولا تظهر المشكلة الأخلاقية إلا حين يتعرض الإنسان لموقف تتعارض فيه الغايات ، ويحار المرء أيها يختار وأى الوسائل يتبعها لتحقيق ما يختاره من الغايات . أما حين يذعن المرء لغاية واحدة دون اعتبار للغايات الأخرى ، فلا يسمى المسلك عندئذ أخلاقياً . إنه كما يقول ديوى : « مسلك فنى أكثر منه أمراً أخلاقياً . إنه ذوق ومهارة ، وإيثار شخصى ، وحكمة عملية ، أو مسألة اقتصاد ومناسبة . فهناك طرق مختلفة كثيرة تؤدى إلى نتائج كثيرة ، وإيثار هذا الطريق دون ذاك على أساس أن أى واحد منهما يؤدى بالفعل إلى الغاية ، أمر فكرى أو جمالى أوعملى أكثر منه أمراً أخلاقياً . فقد يحصل أن أوثر منظراً بحرياً على منظر جبلى ، وهذا ضرب من الاهتمام الجمالى . وقد أرغب فى استخدام وقت المشى للتفكير وأجد الطريق الزراعى أبعد عن التلهى ، وهذا أمر يرجع إلى الاقتصاد الفكرى . أو أرى من الأفضل التريض بالذهاب إلى مجرى الماء ، وهذه مسألة حكمة أو لياقة أو حكمة عملية . دع أى غاية من هذه الغايات الجمالية أو الفكرية أو

الصحية تقوم وحدها تجد أنها صالحة وفى موضعها . ولكن المشكلة الأخلاقية لا تظهر »[١] .

وإنما تظهر المشكلة الأخلاقية حين تتعارض قيمة غاية مع قيمة غاية أخرى ، وحين نشعر بهذا التعارض شعوراً يستدعى ضروباً مختلفة من الاهتمام والإيثار ، وصراعاً فى الميول والأفعال ، وعندئذ يوجد حقًّا « الموقف الأخلاقى ». وهذا يستدعى إيثار غاية على أخرى ، وتصبح المشكلة مشكلة قيمة . ما هى طبيعة القيم والمرغوب فيه ، وما لابد للفرد منا أن يحكم به . هذه هى فى جوهرها المشكلة الأخلاقية . السلوك الذى يتجه نحو الأجدر طبقاً لأحكام قيمية حيث تكون القيم موضع النظر متعارضة تعارضاً يحتاج إلى نظر وإيثار .

وقد نحل هذا الموقف طبقا لما تمليه علينا الدوافع الحيوانية ، وعندئذ لا يكون الحل أخلاقيًّا ، ولا يسمى صاحبه رجلا فاضلا . وإنما الرجل الفاضل هو الذى ينظر فى « الميزان » الذى يزن به الأعمال أحسنة هى أم قبيحة ، ولا يكفى أن يكون سلوكه موافقاً لميزان معروف ، بل لا بد من امتحان هذه الموازين . ونحن نسمى الرجل فاضلا حين يتحلى بالفضائل الذهبية المشهورة وهى الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة . وينظر ديوى إلى هذه الأربعة من وجهة مذهبه ، أى من جهة الموقف الأخلاقى ، فهى كلها مظاهر مختلفة لموقف واحد كلى ، وفى الوقت نفسه ليست أى فضيلة قائمة بذاتها ، بل هى مناهج تتجه بالمرء نحو السلوك ، فصاحب القلب الصادق والاهتمام الشامل يتصف بالعدالة والمحبة ، وصاحب النشاط الدائم يتصف بالشجاعة والعزم والقوة ، ومن يهتم بالخير كان حكيما ، والعفة طلب اللذة غير ممتزجة بشىء آخر . فهى فضائل تتصل بالطريقة أكثر مما تتعلق بالموضوع[٢]

الأخلاق والبيئة الاجتماعية

ثم أصدر ديوى بعد الحرب الكبرى الأولى عدة كتب تمثل مرحلة جديدة

---

(١) Ethics, p. 206.
(٢) in Schilpp, Henry Stuart, Dewey's Ethical Theory, p. 312-314.

من مراحل تطوره ، منها كتاب « تجديد فى الفلسفة » عقد فيه فصلا عن التجديد فى الأخلاق ، وطالب فيه بالرجوع إلى المواقف الفعلية الفردية لا إلى سلطة عليا عند النظر فى الأخلاق ، لأن كل موقف أخلاقى فذ فى بابه . وكل خير فهو خاص بموقف معين ، فلا « مناص من العمل على استكشاف الخير اللازم لهذا الموقف المعين وإبرازه والحصول عليه على أساس ذلك النقص الذى يراد سده ، ومصدر الشر الذى يراد علاجه »[١] .

وطالب بعدم الفصل بين ما هو طبيعى وما هو أخلاقى ، إذ من الممكن أن يطبق المنطق التجريبى على الأخلاق كما يطبق على العلوم الطبيعية . « وإذا ما طبق المنطق التجريبى على الأمور الأخلاقية جعل خيرية كل صفة يقال عنها إنها خير تقدر بحسب ما تؤدى إليه من تحسن فى أحوال الأدواء والشرور التى يعانيها الناس فى الوقت الحاضر »[٢] .

وطالب بأن يكون النمو هو الغاية التى ننشدها من الأخلاق ، والمقصود من النمو التحسن والتقدم . لا تكون « الصحة » مثلا من حيث هى غاية ثابتة مقررة تقريراً نهائياً هى الخير والهدف ، بل الخير والهدف هما التحسن المنشود فى الصحة ، وهو عملية متصلة مستمرة .

وطالب بتهذيب الأخلاق عن طريق التربية ، لأن عملية التربية والعملية الأخلاقية شىء واحد .

وفى سنة ١٩٢٢ أصدر كتاب « الطبيعة البشرية والسلوك » وجعل له عنواناً فرعياً هو « مقدمة إلى علم النفس الاجتماعى » . نظر فيه إلى الأخلاق من جهة الصلة بين الطبيعة البشرية وبين البيئة .

فقد درج الناس على النظر إلى الطبيعة البشرية بعين الشك والخوف والشر ، وذهبوا إلى أن مهمة الأخلاق تهذيبها وتعديلها والسمو بها . وورث الناس منذ القدم الأسطورة القائلة بأن الطبيعة البشرية شر ، وأن واجب الأخلاق كبح

---

(١) تجديد فى الفلسفة ص ٢٧٨ — ٢٧٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٨٤ .

جماحها ، وضبطها ، والرقابة عليها . وكثيراً ما تثور الطبيعة البشرية فلا تستسلم بسهولة للانقياد ، بل تقاوم ، ولا تخضع للسيطرة . وفرضت قواعد غريبة عن هذه الطبيعة ، مع أن غاياتها وتنظيماتها ليست فى الواقع إلا ثمرة للطبيعة البشرية . حقًّا ظهر بعض المفكرين فى القرن الثامن عشر أمثال روسو ، وذهبوا إلى أن الإنسان خير بالطبع ، وأنه ولد حرًّا ولكنه منذ أن يولد يقيد بالأغلال فى كل مكان، إلا أن مذهبه يجعل الفرد مستقلا بنفسه منعزلا عن غيره[1]، مما يخالف مذهب ديوى الذى يجعل الفرد فى أساسه اجتماعيًّا ، ويجعل الأخلاق اجتماعية.

هذه القواعد الأخلاقية التى تتسامى على الطبيعة البشرية وتحط من شأنها وتتجاهلها إما أن يكون مصيرها الانتحار ، وإما أن تدخل مع هذه الطبيعة فى صراع مستمر .

ونحن إذا رجعنا إلى مصدر الضوابط الأخلاقية رأينا أنها ترجع إلى الآباء والكهنة والرؤساء والحكام يفرضونها فرضاً على الصغار والعامة ، حتى يضمنوا طاعة الصبيان وخضوع العامة . فالطفل الحسن الخلق هو الذى لا يكون مصدر متاعب لآبائه ، فإذا كانت فيه شقاوة كانت طبيعته شريرة ، أو كما يقول المثل العامى عندنا « راكبه عفريت » . والطيبون من الناس هم الذين ينفذون ما يؤمرون به ، فإن تمردوا كان ذلك دليلا على عيب فى طبيعتهم .

واتخذ أصحاب السلطان من قواعد الأخلاق عاملا من عوامل السيطرة على الطبقات، وانقسمت الطبقات الاجتماعية منازل ، إلى سادة وعبيد . ورضى العامة بالخضوع لهذه الأخلاق لجهلهم بالطبيعة البشرية وكان ذلك علة فى ازدرائهم لها . أضف إلى ذلك الجهل بالأمور الطبيعية والحيوية . وحين هوت السلطة الاجتماعية التى كانت تقبض على مقاليد الأمور صحب ذلك اهتمام بالنظر فى أحوال الإنسان نظراً علميًّا ومعرفة القوى التى تدفعه إلى السلوك. غير أن علمنا بالنفس الإنسانية لا يزال بالنسبة إلى ما بلغته العلوم الطبيعية من تقدم فى طور أولى . وحين يتقدم

---

(١) Ethics, p. 221.

علم النفس وعلم الاجتماع ويبلغان مرتبة علمية شبيهة بما انتهت إليه العلوم الطبيعية ، فلا ريب أن يصحب ذلك تغير جوهرى فى علم الأخلاق لارتباطه ارتباطاً وثيقاً بالطبيعة البشرية .

وقد كان لمذهب التطور أثر عظيم على الأخلاق ، غير أن تفسير هذا المذهب فى ضوء الأفكار القديمة انحرف به عن جادة الصواب ، إذ ظن بعض المفكرين أن مذهب التطور يعنى إخضاع التغير الحاضر إخضاعاً كاملا لهدف مستقبل . وحقيقة المذهب أنه يعنى اتصال التغير ، وأن هذا التغير قد يتخذ صورة النمو الحاضر بما فيه من تعقيد وتفاعل. وهناك مراحل تتقلب على التغير ، ولكن أعظمها أثراً ودلالة ليست تلك المراحل التى تقف عند حد الثبات ، بل فى تلك الأزمات التى تنهار فيها المراحل الثابتة بحكم العادة لتفسح المجال لقوى جديدة لم يسبق لها العمل أى فى أوقات التجديد والتحول إلى تيار جديد . وتتصل فكرة التطور بالنمو المتصل ، وبالتقدم . والفلسفة التى تأخذ بالتقدم تدين فى الوقت نفسه بالتفاؤل ، والتفاؤل يفسح المجال للأمل ، ويفتح آفاقاً جديدة ، ويخلق أهدافاً جديدة ، ويبعث النشاط فى جهود جديدة(١) .

إن ثبات الأهداف التى نسعى إليها يفضى إلى فقدان الأمل حين نصل إلى الهدف ، وإلى تثبيط الهمة والقعود عن العمل . والأخلاق ثمرة العمل ، والإنسان باعتبار أنه كائن طبيعى كغيره من الكائنات ينمو ويتطور ويتقدم ويتغير . ولكن هناك فرقاً بين ما هو طبيعي وما هو أخلاقى . فالطبيعى يتعلق بما حدث وكيف حدث . والتغيير الذى يحدث للأمور الطبيعية يتم بتغيير الظروف المحيطة بها . وكذلك الحال فى الأمور الأخلاقية ، لكنها تتعلق بالمستقبل لا بما حدث فى الماضى . والمشكلة الأخلاقية تقوم فى كيفية تعديل الظروف التى تؤثر الآن فى النتائج المستقبلة . وإذا شئنا أن نغير خلق شخص ما أو نحول إرادته ، فعلينا

(١) Human Nature and Conduct, pp. 284-288.

أن نبدل الظروف الموضوعية التى تتدخل فى تكوين عاداته وخلقه[١]. وبهذا يمكن أن تصبح الأخلاق علمية ما دامت تخضع لقياس موضوعى حين نقيس هذه الظروف الموضوعية ، وما دمنا نستطيع تغييرها كما نصنع الظواهر الطبيعية ونركبها .

وبهذا تصبح الأخلاق هى وسائل ضروب الميادين الأخرى التى خضعت للمعرفة العلمية طبيعية ، فلا يعيش الناس فى عالمين منفصلين أحدهما العالم المثالى الأخلاقى والآخر العالم الواقعى الطبيعى . وقد أدى ذلك الانفصال إلى نتائج كثيرة على رأسها النفاق والرضا . أما الرضا فهو الوقوف من العمل موقفاً سلبيًّا ، ويصحبه أخلاق سلبية ، أبرز صورها الستر ، والستر اختفاء الأضواء عن الشخص فلا يقع عليه لوم من المجتمع مما يدل على أنه لم يرتكب وزراً ، أو يفعل شرًّا . وأيسر سبيل إلى تجنب اللوم أن يفعل المرء كما يفعل معظم الناس ، وما تعارفوا عليه . وأخلاق العرف زاخرة بالمساوئ ، وتدفع إلى ضرب من التوافق لا يحس فيه المرء بطعم الأعمال الأخلاقية بمعنى الكلمة . أو قل إن أعماله لا أخلاقية ما دامت شخصيته لم تظهر على مسرح العمل بشكل إيجابى . أما الذين لا تطاوعهم طبيعتهم على الرضا والتسليم والموافقة ، فإنهم يتوافقون فى العلانية ، ويزهدون أمام الناس ، ويتظاهرون بالتقوى والصلاح ، ثم يعوضون الزهد بالانغماس فى اللذات والشهوات إلى حد يبلغ الانحراف ، وهذا هو النفاق .

من طبيعة الإنسان أن يحل مواقفه على أى نحو ليتيسر له العيش فى هذه الحياة . ولا بد له أن يحكم على أفعاله وأن يهتدى فى سلوكه بما يعتقد أنه « الخير » أى بما هو أفضل ، بعد التمييز بين الحسن والقبيح . وكانت معظم الأخلاقيات القديمة إما أخلاقيات هروب من عالم الواقع إلى عالم المثال ، فيتعذب بعض الناس من هذا التعارض ويعجزون عن التوفيق بينهما ، وينافق البعض الآخر فيتظاهرون بالفضيلة المثالية وينغمسون بينهم وبين أنفسهم فى الرذائل ، ويعيش

---

(١) المرجع السابق ص ١٩ .

البعض الثالث فى عالم من الزهد ويهتمون بتنقية أنفسهم وتصفيتها ويهملون بذلك الحياة الدنيا . وإما أخلاقيات لذة وانغماس فى عالم الواقع ، ويزعمون أن حرية المرء فى تحقيق شهواته . على الجملة اتجهت الأخلاق نحو حياة باطنة داخلية ، وقطعت الصلة بالخارج ، ونظرت إلى النية، وإلى حرية الإرادة ، وإلى نقد الضمير . ومن ثم قامت المباحث الميتافيزيقية حول طبيعة الحرية والسبل المؤدية إلى تحقيقها ، وهذا نتيجة الفصل فى الأخلاق إلى عالمين ، وإلى دفع الأخلاق نحو حياة باطنة بدلا من ظهورها فى ضوء النهار . وليست الحرية أمراً متصلا بالأخلاق على النحو الذى يذهبون إليه، بل فى الفكر والاجتماع والسياسة والاقتصاد والدين . وعندئذ يجد الإنسان نفسه فى عالم مفتوح لا محصوراً فى مجال الضمير .

وقد ظهرت مدرستان للإصلاح الاجتماعى إحداهما تقول بأن الأخلاق تنبع من الباطن ، وأننا إذا شئنا تغيير النظم الإنسانية فيجب أن نعتمد على تطهير النفس وتصفية القلب . والأخرى تقول بأن الإنسان ثمرة البيئة ، وأن تغيير النظم يؤدى إلى تغيير الطبيعة الإنسانية . أما مذهب ديوى فيقول بأن السلوك تفاعل بين الإنسان والبيئة، بين ما هو طبيعى وما هو اجتماعى . فهناك قوى داخل الإنسان وقوى خارجية عنه ، والخير فى التلاؤم البصير بين الجانبين. والمقصود بالتلاؤم البصير تدخل الروية deliberation فى توجيه السلوك .

وليست الروية حساب الأفعال من جهة ما تؤدى إليه من مكسب وخسارة فى المستقبل كما يزعم أصحاب مذهب المنفعة. « ومن الواضح تباين هذه الفكرة مع الواقع . إذ ليست وظيفة الروية أن تؤدى إلى الفعل بإبراز أقصى نفع يمكن الحصول عليه، بل وظيفتها حل مشكلات العمل الراهن. وأن تعيد إليه الاتصال؛ وترد له الانسجام ، وأن تستخدم الدوافع الضائعة وتوجه العادات نحو الطريق الصحيح . ولتحقيق هذه الغاية تنقطع الروية إلى ملاحظة الشروط الراهنة وتذكر المواقف السابقة . تبدأ الروية من موقف مضطرب وتنتهى باختيار مسلك للعمل

تشق طريقها فيه . . . » (١)

ويستمر ديوى فى نقد النظرية الحسابية calculative theory فى الأخلاق ، وبخاصة فى الروية ، ويرد الأمر إلى الاستجابة الطبيعية للبيئة فيقول: « أول حقيقة أن الإنسان كائن يستجيب فى أفعاله لمؤثرات البيئة، وتتعقد هذه الحقيقة عند الروية ولكنها لا تلقى بكل تأكيد . ونحن نستمر فى الاستجابة للشىء يعرض فى الخيال كما نستجيب للأشياء التى تعرض للمشاهدة . والوليد لا يتحرك نحو ثدى أمه بسبب ترجيح حساب مزايا الدفء والغذاء على آلام المجهود . ولا يبحث المعدم عن الذهب ، أو يسعى المهندس لرسم الخطط أو الطبيب لبلوغ الشفاء بسبب حساب المزايا والمساوئ »

الروية نظر فى الحاضر للبحث فى أحسن الطرق التى يسلكها المرء ، وهذا النظر فى الحاضر يؤدى بلا ريب إلى نتائج فى المستقبل . والنظر فى الأحسن ، والأفضل ، والأجدر ، والأليق ، والأوفق ، وما شئت من صيغ التفضيل ، يحتاج إلى حكم على قيمة . وبذلك ترتد نظرية ديوى الأخلاقية ، وجوهرها الروية والاختيار فى المواقف المعقدة العملية ، إلى نظرية فى القيمة ، لا من حيث إنها استجابة لرغبات شخصية ، بل من جهة أنها أحكام موضوعية يمكن أن ترتفع إلى مرتبة الأحكام العلمية . ويصوغ قضيته عن القيمة فيما يلى : « أحكام القيمة أحكام عن شروط موضوعات الخبرة ونتائجها ؛ أحكام عما ينبغى أن ينظم تكوين رغباتنا وعواطفنا وملذاتنا »(٢) .

فالأفعال التى نروِّى فيها ، أو السلوك الذى يتدخل فيه الاختيار التأملى ، هو الأخلاقى بمعنى الكلمة ، إذ عندئذ نستعرض الأحسن والأقبح . وعندما نفكر فى الحسن والقبيح ، والأحسن والأقبح ، فنحن ننشد « الخير » ، والأحسن the better ليس أفضل من الخير the good ، وإنما الأحسن هو

(١) Hunran Nature and Conduct, pp. 199-200.

(٢) Quest For Certainty, p. 252.

الخير الذى نكشف عنه . والفاضل والأفضل طريقان للعمل الإيجابى عندما نواجه موقفاً نحار فى حله . والأقبح أو الشر خير منبوذ ، وإلى أن ننبذه فهو خير ينافس خيراً آخر . وبعد أن ننبذه لا يبرز كخير أقل من خير ، بل كأسوأ جانب فى الموقف(١) .

بعبارة أخرى ليس ثمة خير مطلق ، ولا شر مطلق ، بل هناك مواقف ، وكل موقف يمتاز بخيرية لا تشبه أى موقف آخر ، إذ لا يوجد خير يعد نسخة طبق الأصل من خير آخر . « فالخير فريد فى الطريقة نفسها التى يعرض بها ، لأنه العزم على حل موقف متميز معقد تتنافس فيه العادات والدوافع ، تنافساً لا يتكرر أبداً بشكل واحد وإنما يمكن أن يتكرر الخير نفسه مرتين بالعادة الجامدة التى تبلغ حد الثبات . وفى مثل هذا الروتين الجامد لا يوجد شعور ألبتة لا بالخير ولا بالشر »(٢) .

إننا نعيش فى عالم متحرك ، متغير ، لا تتلاءم معه العادات الجامدة . تغيرت النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وأصبح التصنيع القائم على النتائج العلمية وسيلة تحسين الأحوال المعيشية ، فلم يعد يصلح أن يفكر المرء فى ضوء العادات المتوارثة أو العرف السائد ، بل لا بد له أن يستخدم عقله وتفكيره فى إجراء هذا التطور والتقدم والتحسين والنمو . فالحضارة الراهنة ثمرة العلم الحديث ، والعلم نتيجة استخدام العقل فى معرفة الطبيعة والسيطرة عليها . والعلم نفسه إنسانى ، ويخضع للتقيم ، لأن العالم يختار الوقائع ويحدد الملاحظات والتجارب ويؤثر فرضاً على آخر ، ويوجه البحث العلمى كله وجهة خاصة يستفيد منها . والأمر كذلك فى الضمير الإنسانى ، وهو محور الأخلاق ، فإنه ينشأ فى الحضارة الراهنة ويعد انعكاساً للنظم الخارجية فى داخل الفرد . فمنذ نشأة الطفل يتعرف ويستجيب

---

(١) Human Nature, p. 278.

(٢) Human Nature, p. 211.

لما عليه أهله والمجتمع الذى يعيش فيه، يشجعونه بالاستحسان ويثبطونه بالاستهجان وكلما نما وجد أحكاماً من المجتمع على أعماله ، هذا حسن وهذا قبيح . فالأصل فى الاستحسان والاستقباح هى الأعمال التى تعرض على المجتمع . وفى استطاعتنا أن نتنبأ بما سوف يفعله غيرنا ، « وهذا التنبؤ هو بداية الحكم على العمل . فنحن نعرف "معهم"، وهذا دليل وجود الضمير ، كأن مجلساً قد انعقد فى داخل صدورنا لمناقشة الأفعال المقترحة والمؤداة واستحسانها أو استهجانها ، وبذلك ينتقل المجتمع الموجود فى الخارج ليصبح محكمة تُنْصَب فى قلوبنا »[١] .

بهذا التفسير الذى يرد فيه ديوى أصل الضمير إلى المجتمع يجعل الأخلاق اجتماعية . فاللياقة بداية المسئولية ، إذ نحاسب من غيرنا على نتائج أفعالنا، لأنهم يطبقون ما يحبونه ويبغضونه من هذه النتائج علينا . ويعد المجتمع الفرد مسئولا عما فعله ليكون مسئولا عما سوف يفعله . وحيث كانت الأحكام الأخلاقية والمسئولية الأخلاقية ناشئين من البيئة الاجتماعية فهذا دليل على أن جميع الأخلاق اجتماعية . ويكفى فى بيان ذلك أن ننظر فى أثر العرف على العادة ، وفى أثر العادة على الفكر .

ولما كانت الأخلاق متحققة فى المواقف والأعمال ، وكانت أعمال المرء غير منعزلة عن المجتمع ؛ كانت علاقاته مع غيره من الناس بالتعاون وإياهم عظيمة الأثر فى إتاحة فرص العمل والوسائل التى ننتهز بها هذه الفرص . خذ مثلا طلب المال والظفر بالقوة الاقتصادية والسعى وراءهما تجد أن المال نظام اجتماعى ، والملك عرفٌ قانونى ، والفرص الاقتصادية تعتمد على حالة المجتمع ؛ والأشياء التى نطلبها والثمرات التى نحصل عليها إنما هى كذلك بسبب ما يضفيه عليها المجتمع من مدح ومنزلة ومنافسة وسلطان . وإذا كان من المشهور أن طلب المال شر فذلك بسبب الطريقة التى نعالج بها هذه الأمور الاجتماعية لا بسبب أن جامع المال قد انفصل عن المجتمع وأصبح ذاتاً مستقلة عنه .

---

(١) Human Nature, p. 315.

فالأخلاق ظاهرة اجتماعية ، وهى من باب الواقع لا من باب ما « ينبغى أن يكون »[1] . ويترتب على هذا المبدأ أننا إذا شئنا تحسين الأخلاق فعلينا أن نعدل النظم الاجتماعية وأن نحسن تربية الفرد . وفى ذلك يقول ديوى : « إذا كانت موازين الأخلاق منحطة فذلك ناشئ من نقص التربية التى يتلقاها الفرد فى تفاعله مع بيئته الاجتماعية »[2] .

لقد بدأنا بالكلام عن ديوى المربى ، الذى يجعل الفلسفة مذهباً فى التربية ، وانتهى بنا الأمر إلى الكلام عن ديوى الأخلاقى الذى يجعل الخير وهو غاية ما ما يسعى إليه الإنسان وتاج الفلسفة كلها ثمرةً من ثمارها .

وكنا نود أن نفرد لديوى العالم النفسى ، والفيلسوف الدينى ، والجمالى ، والاجتماعى . . . فصولا برأسها ، لولا ضيق المقام ، فرأينا أن تقتصر الخاتمة على خلاصة رأيه فى الدين وفى الفن والجمال .

---

(١) Human Nature, p. 319.

(٢) المرجع السابق ، فى الصفحة نفسها .

خاتمة

نحسب أن أحداً من الفلاسفة لم يلق من التقدير فى أثناء حياته ما لقى جون ديوى ، الذى حين احتفل بمرور سبعين عاماً على مولده احتشدت الأقلام تلقى الأضواء على فلسفته . وكذلك حين احتفل به وهو فى سن التسعين ، كتب أحد تلاميذه يقدم نصوصاً مختارة من مؤلفاته هو الأستاذ أروين إدمان ، فتحدث عنه حديث الطالب الذى تلقى عليه العلم يقول : إنه كان فى قاعة البحث Seminar ومعه براند بلانشارد فيلسوف ييل ، وألبرت بارنس صاحب كتاب « الفن فى التصوير » ذلك الكتاب الذى ينم فى كل صفحة من صفحاته عن أثر ديوى ، وغيرهم يحسون فى ديوى « المعلم الصحيح ، المعلم الذى لا يلقى بالنظريات الدجماطيقية ، بل يساعد طلبته بالتعاون وإياهم على إخراج فروض جديدة وآراء جديدة وتنظيمها . كان ديوى آيةً فى الأخذ بيد طلبته فى طريق التفكير المستقل » . إنه إذن صاحب مدرسة وتلاميذ ، وهم السبب فى ذيوع صيته وخلود ذكره ، واستمرار مذهبه (١) .

ولم يكن ديوى صاحب مذهب مغلق بمقدار ما كان صاحب منهج يفتح له الآفاق ، ويشق الطريق فى عالم التغير . وترجع صعوبة فلسفته إلى محاولته استخلاص الحقيقة من براثن هذا التغير الدائم والجريان المتصل . وقديما وُصِف هرقليطس بأنه « الغامض » لأنه فهم حقيقة العالم أنها التغير المتصل ، فلم يفهم

---

(١) يرجع الأستاذ جون باتل فى كتابه عن الأسس الميتافيزيقه لفلسفة جون ديوى ص ١١٨ ذيوع مذهبه إلى أمور ثلاثة هى :

١ – أن فلاسفة مثل وليم جيمس لم يخلفوا أتباعاً ، ولكن ديوى خلف تلاميذ كثيرين من أنصار المذهب الطبيعى والأداتى يشغلون مناصب التدريس بالجامعات .

٢ – أن ديوى هو لسان المعلمين الناطق ، الذين يعدونه معلم المعلمين .

٣ – أنه ظل يكتب ويدافع عن فلسفته فترة طويلة من الزمن مما جعل مذهبه حياً .

مذهبه على حقيقته أحد فى زمانه . ولعل أصدق وصف يمكن أن يخلع على جون ديوى هو ذلك اللقب القديم الذى التصق بهرقليطس أى « الغامض » . فهو غامض فى تفكيره ، لأنه يغوص فى أعماق الفكر ويحس « بالخبرة » ولكن يصعب عليه أن يلبسها ثوباً من الألفاظ . ومن أجل ذلك استحدث مصطلحات جديدة ، وكان يعدل عن بعضها إلى غيرها كلما تطور فى التفكير . وفى ذلك يقول جون هرمان راندال ، أحد تلاميذه البارزين : « الذين لا يحبون جون ديوى قد وجدوا جميعاً الحقيقة . . . أما ديوى فلم يجد الحقيقة . . . إنه لايزال يبحث ، يبحث عن حكمة أعظم . وهو يسمى هذا البحث " التجريبية "، وله ثقة عظيمة فى العلماء ومناهجهم لأنهم يبحثون كذلك عن حقائق أكثر . ولقد أحس ديوى أخيراً أن المحترفين من الفلاسفة لم يحسنوا فهم تصوره عن " الخبرة " ، ورأى أنه من الأفضل أن يستبدل بها مصطلحاً آخر يستعيره من علماء الأنثروبولوجيا وهو الثقافة culture » [١] .

ومن أجل ذلك كتب عن الحرية والثقافة مبيناً منزلة الحرية فى الحضارة . ليس الإنسان فرداً منعزلا ولكنه عضو فى بيئة حضارية يتأثر بها ويؤثر فيها ، وإذا كانت هذه الحضارة حية فإنها تتصف بصفات الحياة وعلى رأسها النمو . غير أن الحضارات تفقد ما فيها من حيوية حين تقف عن النمو ، حين تجمد نظمها ، بالعزلة وجمود الطبقات الاجتماعية . وتتقدم الحضارة حين يعمل كل فرد فى المجتمع بحريته مفكراً فيما ينبغى أن تكون عليه صورة المستقبل ، متعاوناً مع غيره من الأفراد ، وينشأ من احتكاك الفكر بالفكر قوة اجتماعية عظيمة تأخذ بيد المجتمع إلى الأمام .

وقد رأينا أن جانباً من جوانب الفرد هو سلوكه الأخلاقى ، ورأينا كيف رد ديوى المشكلة الأخلاقية إلى المجتمع ، وإلى ما يسود فيه من نظم حضارية تصبغ الأخلاق صبغةً معينة .

---

(١) فى مجلة Survey, October, 1949. والثقافة اصطلاح حديث يؤخذ غالباً بمعنى الحضارة .

ويجمع الفرد فى نفسه جوانب أخرى لا تقل أهمية وخطراً عن الجانب الأخلاقى ، منها النزعة الدينية والفنية ، وهما نزعتان يمكن أن ننظر إليهما من جانب « الخبرة » أو من زاوية « الحضارة » .

وينبغى أن يكون مفهوماً من أول الأمر أن ديوى لا يفصل فى الفرد أى نشاط من ألوان النشاط السالفة الذكر ، ولا عجب فهو واحدى فى مذهبه ، وهو الذى ظل ينادى بأن الإنسان كائن طبيعى لا يمتاز عن أى كائن آخر إلا بوجود وظائف زودته الطبيعة بها وعليه أن يفسح لها المجال لتأدية عملها ، وعلى رأس هذه الوظائف العقل والخيال ، وبهما تميز عن الحيوان . وسلوك الفرد منا موحد ، فلا يكون تارة عالما ، وتارة أخرى فاضلا وثالثة اجتماعياً ، ورابعة متديناً ، وخامسة فناناً إلى غير ذلك ، ولكن سلوكه شىء واحد يصدر عن وجوده فى المجتمع الذى يعيش فيه ، وعما اكتسبه من علم ، وتذوقه من جمال ، وتدين به من صلة .

الدين والتدين

وكان لا بد أن يتعرض ديوى للدين من خلال مذهبه الذى يصفه بعضهم بأنها « مذهب طبيعى [1] » naturalism ، أو الدهرية كما سماها جمال الدين الأفغانى ، فلا غرابة أن يهاجمه غلاة المتدينين ، وبخاصة الذين يعتمدون فى مذهبهم الدينى على سلطة الكنيسة . ولذلك « حاربت الكاثوليكية دائما المذهب الطبيعى »[2] .

يفرق ديوى بين الدين والتدين (religion and the religious) ، فالدين قوة عليا غير منظورة ، من قبيل الغيب ، وما كان كذلك فلا سبيل لنا إلى معرفته ، وإنما نعرف فقط أشخاصاً متدينين ، لهم تجارب دينية ، ويبدو فى سلوكهم

---

(١) انظر مثلا مقالة سنتيانا فى كتاب شيلب بعنوان Dewey's Naturalistic Metaphics وفيها يقول : « وفى الوقت نفسه هناك دافع آخر يسوق ديوى إلى المذهب الطبيعى ، فهو اللسان الناطق المخلص لروح العمل والتجربة والصناعة الحديثة » . ص ٢٤٥ . وفى استهلال كتاب « الخبرة والطبيعة » يصف ديوى فلسفته بأنها طبيعية .

(٢) من مقال فى مجلة The Educational Forum ، نوفمبر ١٩٥٣ ، بقلم David Holden

مظاهر خاصة من أداء شعائر وطقوس . أكثر من ذلك ، ليس لنا الحق أن نقول « الدين » فى صيغة المفرد ، لأن الموجود فى الواقع « أديان » كثيرة مختلفة .

والتدين ظاهرة اجتماعية خاضعة للثقافة أو الحضارة ، فكل إنسان يولد فى مجتمع له دين وله طقوس وكنيسة ، ولا ينضم الفرد إلى الكنيسة ، ولكنه يولد وينشأ فى جماعة لها وحدتها الاجتماعية ونظمها وتقاليدها ، ويرمز إليها ويحتفل بها فى طقوس وعبادات وعقائد تصدر عن ديانة جماعية (١) . وليست هذه الفكرة جديدة ، فى المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله إن كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه . وقد جاء الإسلام ينعى على التقاليد ويدعو إلى النظر والتحرر . وكذلك فعل ديوى ، فعنده أن الأديان مثقلة بميراث من الطقوس والعقائد وبخاصة الغيبية ، ولكن تقدم العلوم فى العصر الحاضر يهيئ الجو للتحرر من القديم . وقولنا « الله » إما أن يعنى موجوداً خاصاً ، وإما أنه يدل على « وحدة جميع الغايات المثالية التى تثير فينا الرغبة والعمل »(٢) . فالله يمثل توحيد القيم المثالية . ومن الواضح أن ديوى يرفض قبول فكرة الإله المنفصل عن العالم ما دام يرفض جميع الثنائيات ، ولكنه يقبل فكرة الإله باعتبار أنه المثل العليا الذاتية للخبرة الإنسانية والمستمدة منها . وعنده أن التجربة الدينية حقيقة واقعة ، وأنها تعيد للنفس الأمن والسلام . والتجربة الدينية مستمدة من ثقافة المرء ومن جملة العقائد التى تلقاها . وليس ما يدعو إلى إنكار التجارب الدينية المتطرفة والتى تعرف بالتصوف ، فهى أحداث طبيعية لا شذوذ فيها وتقع عند بعض الناس فى أوقات معينة منتظمة كجزء من تيار الخبرة .

أما الدين الذى يدعو إليه ديوى فهو دين طبيعى ، دين الإنسانية . وقد

---

(١) Common Faith, p. 60. ينبغى أن نلاحظ أن ديوى يتحدث عن الدين المسيحى بوجه خاص ، لا عن الأديان عامة ، فالمسيحية تقوم على دعائم ثلاث هى الإيمان والطقوس والكنيسة . أما الإسلام فيقوم على دعامتين فقط هما الإيمان والطقوس ، أو الاعتقادات والعبادات .

(٢) المرجع السابق ص ٤٢ ، ٤٣ .

كان ديوى إنسانياً بكل معنى الكلمة ، وفلسفته إنسانية تشبه ما كان يدعو إليه شلر ، ولذلك سلكهما وليم جيمس فى سلك واحد ووصف مذهبهما « بالإنسانى » عندما تكلم عن برجماتية ديوى حين كان فى شيكاغو. وانظر إلى ديوى يختم كتابه « إيمان مشترك » حيث يقول : « نحن الذين نعيش الآن أجزاء من إنسانية تمتد جذورها إلى الماضى السحيق ، وهى إنسانية قد تفاعلت مع الطبيعة . إن الأمور العزيزة علينا فى الحضارة ليست من صنع أيدينا ، ولكنها موجودة ثمرة العرق والدموع للجماعة الإنسانية المتصلة ، والتى نكون حلقة من حلقاتها . ومهمتنا هى مسئولية حفظ تراث القيم الذى تلقيناه ، ونقله وتعديله ونشره ، حتى يتسنى لخلفنا أن يتسلمه أصلب عوداً وأكثر أمناً وأيسر تناولا وأعظم انتشاراً مما تلقيناه . وفى هذا تقوم جميع العناصر لإيمان دينى لن يقتصر على فرقة أو طبقة أو جنس . وقد كان مثل هذا الإيمان فى صميم القلوب الإيمان المشترك لبنى الإنسان . ويبقى اليوم أن ينتقل هذا الإيمان المشترك من السر إلى العلن ويتخذ سبيله إلى التحقيق » .

إله واحد ، ودين واحد ، وإيمان مشترك ، يتطور مع تطور الحياة . ولن يكون هذا التغيير فى الدين مضراً ، لأن التغيير يوضح مثلنا العليا ويجعلها أبعد من الوهم والخيال ، ويحررنا من عبء التفكير فى المثل الدينية كأنها شىء ثابت لا قوة له ولا نمو[1] .

وهذه الأفكار ليست جديدة علينا فى الشرق ، لأن الإسلام هو دين الإنسانية ، وهو الدين العام الذى يفسح المجال للتطور والنمو ويدعو إلى النظر العقلى وإلى التأمل والتفكر . وهو يمثل التطور الذى بلغته الأديان السابقة ، ويجمعها فى دين واحد ، كما قال تعالى : « إن الدين عند الله الإسلام » . غير أن الإسلام كما أنه دين إنسانى فهو أولا دين إلهى سماوى ، ولا بد أن يؤمن

---

(١) المرجع السابق ص ٥٧ .

المتدين به بالغيب. أما ديوى فالدين عنده إنسانى وليس إلهيًّا أو مؤلهاً[١]. ويبدو أن هذه النظرة الإنسانية غير التأليهية للدين هى نظرة بعض البرجماتيين، ولعلها ترجع إلى طبيعة المنهج. ومع ذلك فهناك من كبار البرجماتيين من أخضع المنهج البرجماتى للنظرة التأليهية فى الدين، وعلى رأس هؤلاء وليم جيمس.

التجربة الجمالية

يعالج ديوى التجربة الجمالية كما عالج التجربة الدينية، فهما على السواء نابعان من اتصال النفس الإنسانية بالعالم الخارجى. فى حالة الشعور الجمالى، أو الشعور الدينى « نكون كما لو كنا قد دخلنا عالماً وراء هذا العالم، وما هو إلا الحقيقة لعالمنا الذى نعيش فيه وتجرى فيه خبراتنا العادية. إننا نحمل خارج أنفسنا كى نجد أنفسنا. ولست أرى أى أساس نفسانى لمثل هذه الخصائص عن الخبرة سوى أن الأثر الفنى يعمل على تعميق وتوضيح ذلك الإحساس بوجود كل محيط ولا نهائى مما يصحب أى خبرة عادية. وعندئذ نشعر بهذا الكل وكأنه امتداد لأنفسنا »[٢]. والمقصود بالكل "whole" فى النص الذى أوردناه العالم بأسره، بما فيه أنفسنا، على طريقة تفكير بارمنيدس مثلا.

وقد رأينا أن ديوى يلتمس حل المشكلة الدينية فى « المتدين » لا الدين؛ فيرد الأمر للتجربة الدينية. وليست هذه التجربة شيئاً مختلفاً أو متميزاً عن التجربة الجمالية أو الأخلاقية أو السياسية، كما يزعم بعض المفكرين الذين يذهبون إلى أن التجربة الأخلاقية تمتاز بشىء يخصها ويصحبها هو الصداقة مثلا. فالتجربة الدينية شعور مباشر، وهى الأساس الذى تضاف إليه العقائد

(١) John Childs, American Pragmatism, p. 328.

يقول ما نصه « فيما يختص بوجهة نظر ديوى الشخصية عن الدين، فلا نزاع أنها إنسانية لا تأليهية » "Definitely humanistic, not theistic" وانظر الفصل كله عن البرجماتية والدين من صفحة ٣١٢ إلى ٣٣٥.

(٢) Art as Experience, p. 195.

والمحور الذى تدور حوله النظم . ووجود التجربة الدينية يدل على تغيير فى أنفسنا بإزاء العالم ، ينبئ عن اتجاه النفس بالاستسلام والخضوع ، كما يبعث فيها الأمن . ويلعب الخيال دوراً كبيراً فى ربط الذات الفردية بالكون . بل إن شعور الفرد بنفسه أنها كل the whole self ، هو ثمرة لهذا الخيال . « والنفس تتجه دائما نحو شيء وراءها ، وبذلك يصبح توحيدها ذاته قائما على فكرة توحيد المناظر المتتابعة فى العالم فى كل متوهم هو الذى نسميه الكون »(١) .

فالذى يجمع بين التجربة الدينية والتجربة الجمالية هو أن كليهما يصدران عن النفس بإزاء شيء خارجى ، ولكن فى حالة التجربة الدينية يحس المرء بشعور من الأمن والإجلال والاستسلام ، وفى حالة التجربة الجمالية يحس بشعور من الغبطة والمتعة والارتياح . والجديد عند ديوى أنه لا يرجع ارتياح النظر أو السمع إلى إدراك العين أو الأذن ، بل إلى نشاط الكائن بأسره بإزاء ما يراه أو يسمعه ، وهو نشاط ينبه جميع الوظائف الحيوية ويصلها بالماضى وبالبيئة الحاضرة وبما يستقبل من سلوك. وهذه هى النظرية التى طبقها فى ميدان التربية وفى ميدان التفكير وفى ميدان الأخلاق ، نعنى أن الإنسان كائن حى يتفاعل فى بيئة حضارية معينة ، يؤثر فيها ويتأثر بها ، ويحصل له من هذه الصلة بالبيئة « خبرة » متواصلة . وجميع النظريات عن الفن والجمال التى نحاول فصل موضوعات الفن عن الخبرة الإنسانية ستفشل حتما فى الوصول إلى تفسير صحيح عن سر الإعجاب بالجميل . وأنه لكى نفهم الجمال فى صوره النهائية المسلم بها علينا أن نبدأ بالمشاعر الأولية ، فى صورها الخام ، فى الحوادث والمناظر التى تلفت نظر الإنسان وتسترعى سمعه ، مثيرة اهتمامه ومحققة متعته حين ينظر ويسمع . هذه المناظر التى تستوقف الجماهير : سيارة الحريق وهى تندفع فى سرعة ؛ الآلات التى تحفر الآبار العميقة فى الأرض . . . إن منابع الفن فى الخبرة الإنسانية

---

(١) من كتاب « إيمان مشترك » نقلا عن
Ratner, The Intelligence in the Modern World p. 1016.

يتعلمها ذلك الذى يلمح رشاقة لاعب الكرة وكيف تؤثر فى جمهور المتفرجين ؛ ويلحظ بهجة الزوجة فى العناية بزرعها ، واهتمام زوجها بزكاء الخضرة فى بستان الدار ؛ وحماسة محرك النار وهو ينظر إلى الحطب الملتهب فى المدفأة ، وملاحظته اللهب المتوقد والفحم الذى يطقطق . ولو أنك سألت أى شخص من هؤلاء عن سبب فعله لابتدع لك إجابات معقولة . الرجل الذى كان يقلب الحطب المحترق سيقول : إنى أفعل ذلك لأحصل على نار أكثر اشتعالا ، ولكنه لا يقل افتتاناً بمأساة التغير الملونة تجرى أمام ناظريه ويشترك بخياله فيها ، فهو لا يقف مجرد متفرج . . . » [١]

وإذا كان الفن يقوم على الإيقاع والائتلاف والانتظام والترتيب والتوازن ، فهذه المعانى كلها إنما نشأت من وجود الكائن الحى فى البيئة ، إنه توازن بين طاقات الكائن الحى وبين الظروف التى يعيش فيها . وعند الإنسان يضاف إلى التوحيد بينه وبين البيئة الشعور بهذا التوحيد ، وإذا افتقد هذه الوحدة ظهر عنده انفعال خاص ، وإذا تحققت ظهر انفعال آخر . وعمل الفنان — فى التصوير أو النحت أو الموسيقى أو الشعر وغير ذلك — هو إبراز ما يحس به فى الخبرة إحساساً موحداً شاملا فى ثوب من الفن . ولذلك كان موقف الفنان خلاف موقف العالم ، فالأول يعنى بالتوحيد والثانى يهتم بالتحليل والوقوف على حل المسائل ومعرفة أصولها . وكلاهما يصدر عن الخبرة ، غير أن كلا منهما يتجه بها وجهة معينة . فالفنان يفكر فى مشكلاته التى تعرض له أثناء عمله ، غير أن تفكيره سرعان ما يتجسد فى الموضوع الذى يبرز فيه فنه . أما العالم فلأن الغرض الذى يسعى إليه بعيد فإنه يشتغل مستعيناً بالرموز والألفاظ والعلامات الرياضية . وأما الفنان فإنه يشتغل بوساطة أمور كيفية ، كاللون أو الصوت ، وغرضه قريب ولذلك يضع هذه الكيفيات مباشرة فى موضوعه .

حقاً العالم الذى نعيش فيه عالم تغير متصل وجريان دائم ، ولكن هناك

---

(١) Art as Experience p. 4-5.

إيقاع منتظم خلال هذا التغير والجريان ، أشبه بالمد والجزر ، وينشأ النظام من إدراك الحدود بين هذه الأطراف إن فى الزمان أو المكان ، بحيث توجد نماذج لهذا النظام ، كالحال فى أمواج البحر ، وتموجات الرمال الناشئة من هبوب الرياح . ويتميز الإنسان بأنه يشعر بهذه العلاقات ، من الترتيب والتعاقب والانتظام وغير ذلك مما هو موجود فى الطبيعة . والفنون هى الدليل المحسوس على استخدام الإنسان المواد والطاقات الطبيعية ليوسع آفاق حياته ، وهو إنما يفعل ذلك بما يتفق مع طبيعته ، فيعيد عن وعى وفى مستوى معقول من المعانى وحدة الحس والحاجات الباطنة ، وحدة الدوافع والسلوك مما يتميز به الإنسان من جهة أنه كائن حى .

وهكذا يرد ديوى ما فى الفنون الجميلة من انتظام واتزان وتناسب لا إلى علاقات هندسية ثابتة فإن هذه الأشياء منفصلة عنا ، بل إلى ما فينا من طاقة حيوية ، ومن قوى فعالة يلبسها الفنان ثوباً من الشكل المنتظم الجديد[١] . كل أثر فنى يتركب من مادة وصورة form ، إنه مادة مصورة بطريقة تجعلها معبرة . مادة الفن تنتمى إلى العالم الخارجى على حين تنتمى الصورة للنفس . ولكن يجب ألا نفصل بين المادة والصورة كما فعل معظم المفكرين والفلاسفة حتى حسبوا أن الصورة شىء منفصل عن المادة تفرض عليها فرضاً ، أو تضاف إليها ، أو أن الصورة أشبه بالقالب الجاهز المعد لصب المادة فيه . على العكس إنهما يسيران معاً ، ينموان جنباً إلى جنب ، فى قلب الخبرة ، ويتطوران بحيث يتلاءم الأثر الفنى فى تمامه مع البيئة ، وأن يعبر عن معنى ويرمز له . وهذا يفسر لنا تغير الفنون من زمان إلى زمان ومن عصر إلى عصر ، فى مادتها وفى صورتها . بل يفسر تغير الفن وتطوره عند الفرد الواحد ، وفى انتقاله من موضع إلى موضع . فأنت تضع بعض الزهور فى مكان من المنزل فيكون لها معنى وبهجة ورونقا ،

---

(١) يعرف ديوى الصورة على النحو الآتى : « هى عمل القوى التى تحمل الخبرة بحادثة وموضوع ومنظر وموقف إلى تمامها الموحد الخاص بها » . Art as Experience, p. 137. — ثم يضيف إلى ذلك أن الصلة بين المادة والصورة باطنة وليست مفروضة من خارج .

وتضعها هى ذاتها فى مكان آخر فتفقد معناها ورونقها وجمالها ، ويُروى عن ماتيس Matisse قوله : « عندما يُتم فنان رسماً يكون أشبه بالوليد الجديد ، ويحتاج الفنان نفسه إلى وقت ليفهمه ، إذ يجب أن يعيش الفنان مع الرسم كما نعيش مع الوليد إذا كان لا بد أن نفهم معناه »[١] .

صفوة القول : فكرة الفن أنه أشبه بالكائن الحى تسرى من أول صفحات الكتاب « الفن كخبرة » إلى آخره ، وبهذه النظرية يفسر ديوى جميع المشكلات التى تواجه علم الجمال أو الاستطيقا .

والفنون لغة نعبر بها عما نحس به ، أو قل إنها لغات كثيرة ما دام لكل فن أداته الملائمة ليكون وسيلة للاتصال بين الناس . ولكنه لغة ليست كلغة الكلام التى نستخدم فيها الألفاظ سبيلا للتفاهم والاتصال . غير أنّ كل أداة تحكى شيئاً لا يمكن أن تؤديه تماماً أى أداة أخرى . وقد جعلت حاجات الحياة اليومية أهمية خاصة لإحدى وسائل التفاهم وهى الكلام . ودخل فى وهم الكثيرين أن المعانى المودعة فى البناء والنحت والرسم والموسيقى يمكن أن تترجمها الألفاظ دون أن نخسر شيئا أو نخسر الشىء القليل ، وهذا غير صحيح لأن كل فن ينطق باصطلاحات لا يمكن أن يعبر عنها أى فن آخر .

وتوجد اللغة حين يتكلمها شخص ويصغى إليها شخص آخر ، فالسامع شريك لا غنى عنه . كذلك الأثر الفنى لا يكون كاملا إلا حين يدخل فى خبرة المتذوقين له ، وهم غير الفنان الذى ابتدعه ، وبذلك يكون الأثر الفنى هو الصلة بين الفنان وبين الجمهور . وهكذا يصبح الفن إنسانيًّا ، أى اجتماعيًّا . فالتجربة الجمالية مظهر لحياة الحضارة وتسجيل لها واحتفال بها ، وهى سبيل إلى ترقية نموها ، كما أنها الكلمة الأخيرة التى تقال عن صفة الحضارة ما هى . وهناك عناصر عابرة وأخرى باقية فى كل حضارة . والقوى الباقية هى وظائف لكثرة كثيرة من الأحداث الجارية التى تنتظم فى معان تكون العقول . والفن هو القوة

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٧ .

العظيمة التى تحقق هذا الترابط الاجتماعى . فالأفراد يختفون من مسرح الحياة مع فنائهم ، هم وعقولهم ، ولكن الآثار التى تحمل المعانى تبقى ، وتصبح جزءاً من البيئة ، والتفاعل مع هذه المرحلة من البيئة هو محور الاتصال فى حياة الحضارة وأوامر الدين وسلطة القانون إنما تكون نافذة حين تلبس من الفخامة والهيبة والعظمة رداء هو من عمل الخيال . وإذا كانت الفنون الاجتماعية أكثر من مجرد أشكال خارجية موحدة للسلوك فإنما ذلك بسبب أنها مغمورة بالقصة والمعنى المنقول . وكل فن فهو بشكل ما واسطة هذا النقل[١] . فعظمة الإغريق والرومان تلخص حضارتيهما . ومصر القديمة هى آثارها ومعابدها وآدابها . فالفنون هى المظهر المعبر عن حضارات الأمم . وهو تعبير يتمثل فيه حرية الفنان، وإبداعه ، وإنسانيته . وفى العصر الصناعى الذى نعيش فيه اليوم يتجه الفن اتجاها يتلاءم مع التصنيع وإنتاج الآلات ، كما يتلاءم مع التقدم الذى أحرزه العلم فى شتى الميادين . وهكذا نجد الفنون فى البناء والرسم والموسيقى والأدب تتغير تغيراً سريعاً يجارى التغير السريع فى شكل الحضارة الراهنة .

---

(١) المرجع السابق ص ٣٢٦ .

نصوص مختارة

لما كان ديوى فيلسوف تربية وفيلسوف معرفة على حد سواء فقد عنينا بنشر عقيدته التربوية والفلسفية كاملتين ، وبخاصة أنه يصعب الحصول على أى نص منهما فى كتاب مستقل . وبعد فهاتان العقيدتان يُمثلان زبدة فلسفته ويلخصانها ويرسمان خطوطها العريضة الأساسية .

ولم نترجم نصوصًا عن كتبه التى سبق ترجمتها إلى اللغة العربية ، حتى يظفر القارئ العربى بشىء جديد .

وكذلك لم نترجم رأيه فى البرجماتية أو الأداتية أو المنطق لأن الفصول التى عرضنا لها عند الحديث عن فلسفته معظمها يتتبع نص عباراته نفسها .

* * *

تبيّن عند النظر فى الطبعة الثانية لهذا الكتاب أنّ « عقيدتى التربوية » ، قد نقلت إلى اللغة العربية ، فى كتاب « التربية فى العصر الحديث » Edu cation to-day ، المطبوع سنة ١٩٤٩ ، فلزم التنويه .

عقيدتى التربوية

المادة الأولى

ماهية التربوية :

إنى أعتقد أنّ :

كل تربية تقوم على مشاركة الفرد فى الوعى الاجتماعى للجنس البشرى ، وتبدأ هذه المشاركة لاشعوريـاً ، وتشبه أن تكون منذ الولادة ، ثم لا تزال تشكل باستمرار قوى الفرد ، بتغذية شعوره ، وتكوين عاداته ، وتهذيب أفكاره ، وتنبيه مشاعره وانفعالاته . وعن طريق هذه التربية اللاشعورية يصل الفرد شيئاً فشيئاً إلى المشاركة فى التراث الذى نجحت الإنسانية فى التوفيق بين جانبيه الفكرى والخلقى ، وبذلك يصبح الفرد وريثاً لما جمعته الحضارة من رصيد .

MY PEDAGOGIC CREED

Article One

What Education Is

I BELIEVE THAT — *All Education* proceeds by the participation of the individual in the social consciousness of the race. This process begins unconsciously almost at birth, and is continually shaping the individual's powers, saturating his consciousness, forming his habits, training his ideas, and arousing his feelings and emotions. Thru this unconscious education the individual gradually comes to share in the intellectual and moral resources which humanity has succeeded in getting together. He becomes an inheritor of the funded capital of

---

(*) First published in 1897, and reprinted afterwards in different magazines and leeflets.

ولا يمكن أن تبتعد آمنةً أى تربية شكلية وفنية فى العالم عن هذه العملية ، وكل ما تستطيع أن تفعله تنظيمها أو تفريعها فى اتجاه معين .

التربية الحقة إنما تنشأ من إثارة قوى الطفل نتيجة شعوره بما تتطلبه المواقف الاجتماعية التى يواجهها ، فتنبهه هذه المطالب إلى العمل كعضو فى وحدة ، وإلى التحرر من الانحصار فى دائرته الخاصة بالسلوك والوجدان ، وإلى أن ينظر إلى نفسه من جهة صالح الجماعة التى ينتمى إليها . وعن طريق استجابات غيره من الناس لنشاطه الخاص يصل إلى معرفة هذه الاستجابات فى لغتها الاجتماعية . ثم تنعكس ما لها من قيمة عليها ، مثال ذلك أن الطفل يصل من الاستجابة إلى وأوأته الغريزية إلى معرفة ما تدل عليه ، ثم تتحول الوأوأة إلى لغة ملفوظة تشق له الطريق إلى البناء الغنى بالأفكار والأحاسيس ، ذلك البناء الذى يتلخص الآن فى اللغة .

---

civilization. The most formal and technical education in the world cannot safely depart from this general process. It can only organize it or differentiate it in some particular direction.

The only true education comes thru the stimulation of the child's powers by the demands of the social situations in which he finds himself. Thru these demands he is stimulated to act as a member of a unity, to emerge from his orignial narrowness of action and feeling, and to conceive of himself from the standpoint of the welfare of the group to which he belongs. Thru the responses which others make to his own activities he comes to know what these mean in social terms. The value which they have is reflected back into them. For instance, thru the response which is made to the child's instinctive babblings the child comes to know what those babblings mean; they are transformed into articulate language, and thus the child is introduced into the consolidated wealth of ideas and emotions which are now summed up in language.

ولهذه العملية التربوية جانبان ، أحدهما نفسانى والآخر اجتماعى ؛ ولا يمكن أن يخضع أحدهما للآخر ، أو يغفل أحدهما دون أن يترتب على ذلك نتائج سيئة . والجانب النفسانى هو أساس الجانبين ، فغرائز الطفل وقواه ذاتها تقدم مادة كل تربية وتعد نقطة البداية لها . وإذا لم تتصل مجهودات المربى ببعض نشاط الطفل الذى يؤديه بوحيه الخاص مستقلا عن مربيه ، أصبحت التربية ضغطاً من الخارج . وإذا فقد البصر النافذ إلى بناء الفرد النفسانى ونشاطه أصبحت عملية التربية خبط عشواء وتعسفية . فإن اتفقت مصادفة مع نشاط الطفل أصابت نجاحا ، وإن اختلفت ترتب على ذلك تمرد الطفل ، أو تفكك شخصيته ، أو قهر طبيعته .

والعلم بالشروط الاجتماعية للحضارة الراهنة ضرورى لتفسير قوى الطفل تفسيراً ملائماً . فللطفل غرائزه وميوله التى لن نعرف ما تدل عليه إلا حين نستطيع

This educational process has two sides — one psychological and one sociological — and that neither can be subordinated to the other, or neglected, without evil results following. Of these two sides, the psychological is the basis. The child's own instincts and powers furnish the material and give the starting-point for all education. Save as the efforts of the educator connect with some activity which the child is carrying on of his own initiative independent of the educator, education becomes reduced to a pressure from without. It may, indeed, give certain external results, but can not truly be called educative. Without insight into the psychological structure and activities of the individual, the educative process will, therefore, be haphazard and arbitrary. If it chances to coincide with the child's activity it will get a leverage; if it does not, it will result in friction, or disintegration, or arrest of the child-nature.

Knowledge of social conditions, of the present state of civilization, is necessary in order properly to interpret the child's powers. The child has his own instincts and tendencies, but we do not know what these

ترجمتها إلى مقابلاتها الاجتماعية . ولا بد لنا أن نتتبعها فى ماضيها الاجتماعى وندركها على أنها ميراث لنشاط الجنس فى مرحلة سابقة . ولا بد لنا كذلك من تصور ما تكون عليه فى المستقبل وإلى أى غاية تنتهى . فلو رجعنا إلى المثال المذكور آنفا رأينا أن ذلك هو القدرة على تبين ما فى وأوأة الطفل من تبشير واستعداد للتفاهم الاجتماعى فى المستقبل ، وأن هذه القدرة على التفاهم هى التى تيسر لنا تدبير تلك الغريزة التدبير الصحيح .

لما كان الجانبان النفسانى والاجتماعى متصلين عضويًّا ، فلا يمكن أن ننظر إلى التربية باعتبار أنها توفيق بينهما ، أو على أنها فرض لأحد الجانبين على الآخر . وقد قيل لنا إن التعريف النفسانى للتربية جدبٌ وشكلى ، من حيث إن هذا التعريف إنما يقدم لنا فكرة عن نمو القوى العقلية دون أن تعطينا أى فكرة عن استخدام هذه القوى . ومن جهة أخرى يقال إن التعريف الاجتماعى للتربية ، إنها تهيئة الفرد للتوافق مع الحضارة ، هذا التعريف يجعل منها عملية قهرية

---

mean until we can translate them into their social equivalents. We must be able to carry them back into a social past and see them as the inheritance of previous race activities. We must also be able to project them into the future to see what their outcome and end will be. In the illustration just used, it is the ability to see in the child's babblings the promise and potency of a future social intercourse and conversation which enables one to deal in the proper way with that instinct.

The psychological and social sides are organically related, and that education cannot be regarded as a compromise between the two, or a superimposition of one upon the other. We are told that the psychological definition of education is barren and formal — that it gives us only the idea of a development of all the mental powers without giving us any idea of the use to which these powers are put. On the other hand, it is urged that the social definition of education, as getting adjusted to civilization, makes of it a forced and external process, and results in

وخارجية ، وينتهى هذا الضرب من التربية بإخضاع حرية الفرد لحالة اجتماعية وسياسية مقررة من قبل .

وأى اعتراض من هذه الاعتراضات صحيح عندما يوجه إلى جانب واحد منعزل عن الجانب الآخر . ولكى نعرف حقيقة أى قوة نفسية ، علينا أن نعرف غايتها أو منفعتها أو وظيفتها ، مما لا يتيسر معرفته إلا إذا أدركنا الفرد فى حالة نشاطه متصلا بالعلاقات الاجتماعية . ومن جهة أخرى فإن التوافق الممكن الوحيد الذى نستطيع تقديمه للطفل فى ظل الظروف القائمة ، هو ذلك التوافق الناشئ من استخدام الطفل جميع قواه . ومع ظهور الديمقراطية وانتشار الظروف الصناعية الحديثة ، أصبح التنبؤ بما ستكون الحضارة عليه بعد عشرين عاماً مستحيلا . ومن ثم أصبح مستحيلا كذلك تهيئة الطفل لحالة معينة من الظروف . إعداد الطفل للحياة المقبلة أن نترك له قيادة نفسه ؛ ويعنى كذلك أن ندربه على استخدام جميع قواه استخداماً كاملا ؛ وأن تكون عينه وأذنه ويده أدوات على

---

subordinating the freedom of the individual to a preconceived social and political status.

Each of these objections is true when urged against one side isolated from the other. In order to know what a power really is we must know what its end, use, or function is, and this we cannot know save as we conceive of the individual as active in social relationships. But, on the other hand, the only possible adjustment which we can give to the child under existing conditions is that which arises thru putting him in complete possession of all his powers. With the advent of democracy and modern industrial conditions, it is impossible to foretell definitely just what civilization will be twenty years from now. Hence it is impossible to prepare the child for any precise set of conditions. To prepare him for the future life means to give him command of himself; it means so to train him that he will have the full and ready use of all his capacities; that his eye and ear and hand may be tools ready to command, that his judgment may be capable of grasping the conditions under which it has to work, and the executive forces be trained to act economically

استعداد للأمر ، وأن يكون عقله قادراً على إدراك الظروف التي سيعمل فيها ؛ وأن تدرب القوى المنفذة على العمل في اقتصاد وكفاءة . ولن يبلغ الفرد هذا النوع من التوافق إلا حين ننزل قواه وأذواقه واهتماماته منزلة الاعتبار ، أي حين تتحول التربية إلى الناحية النفسانية .

صفوة القول ، إني أعتقد أن الطفل الذي نريد تربيته فرد اجتماعي ، وإن المجتمع وحدة عضوية مؤلفة من أفراد . وإذا نحن أغفلنا العامل الاجتماعي من حساب الطفل بقينا أمام شيء مجرد ، وإذا أسقطنا العامل الفردي من المجتمع ، لم يبق إلا جمهور بغير حركة أو حياة . من أجل ذلك كان لا بد للتربية أن تبدأ بالنظر في قوى الطفل واهتماماته وعاداته ، وكان لا بد أن تضبط بالرجوع إلى هذه الاعتبارات . ولا بد أن نفسر على الدوام هذه القوى والاهتمامات والعادات ، بمعرفة ما تدل عليه . ولا بد من ترجمتها إلى مكافآتها الاجتماعية ، أي إلى اللغة التي بها تستطيع القيام بخدمة اجتماعية .

---

and efficiently. It is impossible to reach this sort of adjustment save as constant regard is had to the individual's own powers, tastes, and interests — that is, as education is continually converted into psychological terms.

In sum, I believe that the individual who is to be educated is a social individual, and that society is an organicunion of individuals. If we eliminate the social factor from the child we are left only with an abstraction; if we eliminate the individual factor from society, we are left only with an inert and lifeless mass. Education, therefore, must begin with a psychological insight into the child's capacities, interests, and habits. It must be controlled at every point by reference to these same considerations. These powers, interests, and habits must be continually interpreted — we must know what they mean. They must be translated into terms of their social equivalents — into terms of what they are capable of in the way of socvial serice.

المادة الثانية

ما هى المدرسة :

إنى أعتقد أنّ :

المدرسة هى أولا مؤسسة اجتماعية . وأن التربية من حيث إنها عملية اجتماعية فالمدرسة هى صورة الحياة الجماعية التى تتركز فيها جميع تلك الوسائط التى تهيئ الطفل إلى المشاركة فى ميراث الجنس ، وإلى استخدام قواه الخاصة لتحقيق الغايات الاجتماعية .

لذلك كانت التربية عملية للحياة ، وليست إعداداً لحياة مستقبلة .

يجب أن تمثل المدرسة الحياة الحاضرة ، الحياة التى تشبه فى واقعيتها وأهميتها للطفل حياته فى البيت ، أو البيئة المجاورة له ، أو الفناء الذى يلعب فيه .

Article Two

What the School Is

I BELIEVE THAT — *The school* is primarily a social institution. Education being a social process, the school is simply that form of community life in which all those agencies are concentrated that will be most effective in bringing the child to share in the inherited resources of the race, and to use his own powers for social ends.

Education, therefore, is a process of living and not a preparation for future living.

The school must represent present life, life as real and vital to the child as that which he carries on in the home, in the neighborhood, or on the playground.

التربية التى تبتعد عن صور الحياة ، تلك الصور الجديرة أن يعيشها المرء لذاتها ، تعد بديلا ضعيفاً للواقع الأصيل ، وتجنح تلك التربية نحو الضمور والموت .

المدرسة كمؤسسة يجب أن تبسّط الحياة الاجتماعية الراهنة ، وأن تختزلها حتى تصبح وكأنها فى صورتها الأولية . والحياة القائمة فعلا تبلغ من التعقيد حدًّا يمنع الطفل من الاتصال بها دون ارتباك أو تسلية ؛ فهو إما أن يذهله تعدد أنواع النشاط الموجود أمامه حتى ليفقد قوته الخاصة على رد الفعل المنظم ، وإما أن تثيره هذه الأنواع من النشاط فتتنبه قواه إلى العمل قبل الأوان ويصبح فجًّا فى عمله أو فى شخصيته .

ما دامت الحياة الاجتماعية مبسطة هذا التبسيط ، فينبغى أن تنمو المدرسة تدريجاً من حياة البيت ، فتتعهد ألوان النشاط التى ألفها الطفل فى البيت وتدفعها إلى الأمام .

That education which does not occur thru forms of life, forms that are worth living for their own sake, is always a poor substitute for the genuine reality, and tends to cramp and to deaden.

The school, as an institution, should simplify existing social life; should reduce it, as it were, to an embryonic form. Existing life is so complex that the child cannot be brought into contact with it without either confusion or distraction; he is either overwhelmed by the multiplicity of activities which are going on, so that he loses his own power of orderly reaction, or he is so stimulated by these various activities that his powers are prematurely called into play and he becomes either unduly specialized or else disintegrated.

As such simplified social life, the school should grow gradually out of the home life; that it should take up and continue the activities with which the child is already familiar in the home.

على المدرسة أن تستعرض هذه الألوان من النشاط أمام الطفل ، وأن تعيدها في هيئة يتعلم الطفل منها معناها تدريجا ، ويتمكن من المساهمة فيها .

وهذه ضرورة نفسانية لأنها الطريق الوحيد لضمان استمرار ترعرع الطفل ، وتهيئة جو من الخبرة الماضية تنمو فيه الأفكار الجديدة التي تقدمها المدرسة .

وهي أيضا ضرورة اجتماعية لأن البيت هو صورة الحياة الاجتماعية التي يربى فيها الطفل واكتسب من صلته بها عاداته الخلقية . ومهمة المدرسة أن تبسط وتعمق شعوره بالقيم المرتبطة بحياته المنزلية .

يفشل الكثير من التربية في الوقت الحاضر لإهمالها هذا المبدأ الأساسي الذي يجعل من المدرسة صورة للحياة الجماعية . فهذه التربية ترى أن المدرسة مكان تلقن فيه معلومات معينة ، أو تعلم فيه دروس معينة ، أو تكوّن فيه عادات معينة ، وتتصور قيمة هذه المعلومات والدروس والعادات على أنها قائمة في المستقبل البعيد ، وعلى الطفل أن يعمل هذه الأشياء لأجل شيء آخر يجب

It should exhibit these activities to the child, and reproduce them in such ways that the child will gradually learn the meaning of them, and be capable of playing his own part in relation to them.

This is a psychological necessity, because it is the only way of securing continuity in the child's growth, the only way of giving a background of past experience to the new ideas given in school.

It is also a social necessity because the home is the form of social life in which the child has been nurtured and in connection with which he has had his moral training. It is the business of the school to deepen and extend his sense of the values bound up in his home life.

Much of present education fails because it neglects this fundamental principle of the school as a form of community life. It conceives the school as a place where certain information is to be given, where certain lessons are to be learned, or where certain habits are to be formed. The value of these is conceived as lying largely in the remote future;

عليه أن يعمله » فما تلك الأشياء إلا إعدادٌ لشيء آخر . ويترتب على ذلك أنها لا تصبح جزءاً من التجربة الحية للطفل ، وهى لذلك لا تؤدى إلى تربية صحيحة .

تدور التربية الخلقية حول هذه الفكرة من أن المدرسة لون من الحياة الاجتماعية ، ومن أن أفضل تدريب خلقى وأعمقه هو ذلك الذى يحصل عليه المرء من الصلة بغيره صلةً ملائمة فى وحدة من العمل والفكر . أما النظم التعليمية الحاضرة ، بمقدار ما تفسد هذه الوحدة أو تغفلها ، فمن العسير عليها إن لم يكن مستحيلا أن تظفر بأى تهذيب خلقى صادق منظم .

يجب أن تكون حياة الجماعة هى السبيل إلى إثارة الطفل ورقابته فى عمله .

تنبعث معظم المؤثرات والرقابة عليه فى ظل الظروف الراهنة من المعلم نظراً لاطراح فكرة المدرسة كصورة للحياة الاجتماعية .

---

the child must do these things for the sake of something else he is to do; they are mere preparations. As a result they do not become a part of the life experience of the child and so are not truly educative.

The moral education centers upon this conception of the school as a mode of social life; that the best and deepest moral training is precisely that which one gets thru having to enter into proper relations with others in a unity of work and thought. The present educational systems, so far as they destroy or neglect this unity, render it difficult or impossible to get any genuine, regular moral training.

The child should be stimulated and controlled in his work thru the life of the community.

Under existing conditions far too much of the stimulus and control proceeds from the teacher, because of neglect of the idea of the school as a form of social life.

يجب أن يفسر مكان المدرس فى المدرسة وعمله على هذا الأساس نفسه .
ليس المدرس موجوداً فى المدرسة لفرض آراء معينة على الطفل أو لتكوين عادات معينة عنده . ولكنه موجود كعضو فى الجماعة كى ينتخب المؤثرات التى سوف تؤثر فى الطفل . وكى يعاونه على الاستجابة الصحيحة لهذه المؤثرات .

يجب أن ينشأ نظام المدرسة من حياة المدرسة ككل ، لا مباشرة من المدرس .

مهمة المدرس أن يقرر ، بما له من خبرة أوسع وحكمة أنضج ، كيف يخضع الطفل لنظام الحياة .

جميع المسائل الخاصة بتقدير درجات الطفل ونقله يجب أن تقرر طبقاً لهذا المبدأ نفسه . فالامتحانات إنما تكون نافعة بمقدار ما تختبر صلاحية الطفل للحياة الاجتماعية ، وبمقدار ما تكشف عن المكان الذى يمكن فيه أن يحقق فيه أعظم خدمة ؛ وأين يمكن أن يستفيد من المعونة .

The teacher's place and work in the school is to be interpreted from this same basis. The teacher is not in the school to impose certain ideas or to form certain habits in the child, but is there as a member of the community to select the influences which shall affect the child and to assist him in properly responding to these influences.

The discipline of the school should proceed from the life of the school as a whole and not directly from the teacher.

The teacher's business is simply to determine, on the basis of arger experience and riper widsom, how the discipline of life shall come to the child.

All questions of the grading of the child and his promotion should be determined by reference to the same standard. Examinations are of use only so far as they test the child's fitness for social life and reveal the place in which he can be of the most service and where he can receive the most help.

المادة الثالثة

مادة التربية

إنى أعتقد أنّ :

الحياة الاجتماعية للطفل هى الأساس الذى يرتكز عليه أو يرتبط به جميع تدريبه أو نموه . فالحياة الاجتماعية هى التى تقدم لجميع جهود الطفل وغاياته وحدتها اللاشعورية وأساسها .

يجب أن يتميز المنهج الدراسى تدريجا عن الوحدة اللاشعورية الأولى للحياة الاجتماعية .

إننا ننتهك طبيعة الطفل ونجعل الحصول على أفضل النتائج الأخلاقية عسيراً حين نقتحم على الطفل بعدد من الدراسات الخاصة كالقراءة والكتابة والجغرافيا وغير ذلك مما يكون بعيد الصلة بهذه الحياة الاجتماعية .

Article Three

The Subjectmatter of Education

I BELIEVE THAT *The social life* of the child is the basis of concentration, or correlation, in all his training or growth. The social life gives the unconscious unity and the background of all his efforts and of all his attainments.

The subjectmatter of the school curriculum should mark a gradual differentiation out of the primitive unconscious unity of social life.

We violate the child's nature and render difficult the best ethical results by introducing the child too abruptly to a number of special studies, of reading, writing, geography, etc., out of relation to this social life.

ليس المركز الصحيح للربط بين المواد الدراسية هو العلم أو الأدب أو التاريخ أو الجغرافيا ؛ بل النشاط الاجتماعى الخاص بالطفل .

لا يمكن أن تتوحد التربية بدراسة العلوم ، أو ما يسمى بدرس الطبيعة ، إذ خارج النشاط الإنسانى ليست الطبيعة نفسها وحدة . فالطبيعة فى ذاتها عبارة عن عدد متفرق من الأشياء فى المكان والزمان ، وحين نحاول أن نجعلها مركز العمل بذاتها إنما نتقدم بمبدأ إشعاع لا بمبدأ تركيز .

الأدب مرآة التعبير والتأويل للتجربة الاجتماعية ، وهو من حيث كان ذلك يجب أن يتبع مثل تلك التجربة لا أن يتقدم عليها . ومن ثمّ لا يمكن أن نجعل الأدب أساساً للتوحيد ولو أنه يمكن أن يكون ثمرته ؛

ليس للتاريخ قيمة تربوية إلا بمقدار ما يعرض أوجه الحياة الاجتماعية ونموها . ويجب أن يضبط التاريخ على أساس الحياة الاجتماعية . أما أن يدرس على أنه مجرد أحداث الماضى ، فإنه يلقى فى أغوار الماضى ويصبح ميتاً بغير حركة .

The true center of correlation on the school subjects is not science, nor literature, nor history, nor geography, but the child's own social activities.

Education cannot be unified in the study of science, or socalled nature study, because apart from human activity, nature itself is not a unity; nature in itself is a number of diverse objects in space and time, and to attempt to make it the center of work by itself is to introduce a principle of radiation rather than one of concentration.

Literature is the reflex expression and interpretation of social experience; that hence it must follow upon and not precede such experience. It, therefore, cannot be made the basis, altho it may be made the summary of unification.

Once more that history is of educative value in so far as it presents phases of social life and growth. It must be controlled by reference to social life. When taken simply as history it is thrown into the distant past and becomes dead and inert. Taken as the record of man's social

أما حين يدرس على أنه سجل حياة الإنسان الاجتماعية وتقدمه فإنه يصبح زاخراً بالمعانى . إنى أعتقد أننا لا يمكن أن ندرس التاريخ على هذا النحو إلا إذا اتصل الطفل اتصالا مباشراً بالحياة الاجتماعية .

الأساس الأولى للتربية هو قوى الطفل حين تعمل فى نطاق تلك الخطوط العامة الخالقة التى أنتجت الحضارة .

الطريق الوحيد الذى يجعل الطفل شاعراً بميراثه الاجتماعى هو أن نجعله قادراً على أداء تلك الألوان الأساسية من النشاط التى حققت للحضارة ما هى عليه .

النشاط الذى يسمى بالتعبيرى أو الإنشائى هو مركز الترابط .

وهذا هو الذى يفسح المجال فى المدرسة لمنزلة الطهى والحياكة والتدريب اليدوى وغير ذلك .

الدراسات التى تقدم على غيرها على سبيل الترويح أو التسلية أو على أنها أعمال إضافية لا تعد دراسات خاصة . والأولى فيما أعتقد أنها تمثل — كنماذج —

---

life and progress it becomes full of meaning. I believe, however, that it cannot be so taken excepting as the child is also introduced directly into social life.

The primary basis of education is in the child's powers at work along the same general constructive lines as those which have brought civilization into being.

The only way to make the child conscious of his social heritage is to enable him to perform those fundamental types of activity which make civilization what it is.

In the socalled expressive or constructive activities is the center of correlation.

This gives the standard or the place of cooking, sewing, manual training, etc., in the school.

They are not special studies which are to be introduced over and above a lot of others in the way of relaxation or relief, or as additional accom-

الصور الأساسية للنشاط الاجتماعى . وأنه من الممكن ومن المرغوب فيه أن يكون دخول الطفل إلى المواد الشكلية من المنهج الدراسى عن طريق هذا النشاط الإبداعى .

يكون درس العلوم تربويًّا بمقدار ما يبرز المواد والعمليات التى تجعل الحياة الاجتماعية ما هى جديرة به .

من أعظم صعوبات تدريس العلوم فى الوقت الحاضر أن المادة تقدم فى صورة موضوعية محض ، أو تعالج على أنها ضرب جديد خاص من التجربة التى يمكن للطفل أن يضيفها لما سبق أن حصله . والحق فإن قيمة العلم إنما تنشأ من أنه يمنح القدرة على تفسير الخبرة السابقة وضبطها . يجب أن يقدم العلم لا على أنه مادة دراسية جديدة. بل على أنه موضح للعوامل التى سبق أن تدخلت فى الخبرة الماضية ، وعلى أنه يزودنا بالأدوات التى بها يمكن تنظيم تلك الخبرة بشكل أسهل وأوقع .

---

plishments. I believe rather that they represent, as types, fundamental forms of social activity; and that it is possible and desirable that the child's introduction into the more formal subjects of the curriculum be thru the medium of these constructive activities.

The study of science is educational in so far as it brings out the materials and processes which make social life what it is.

One of the greatest difficulties in the present teaching of science is that the material is presented in purely objective form, or is treated as a new peculiar kind of experience which the child can add to that which he has already had. In reality, science is of value because it gives the ability to interpret and control the experience already had. It should be introduced, not as so much new subjectmatter, but as showing the factors already involved in previous experience and as furnishing tools by which that experience can be more easily and effectively regulated.

إننا نفقد فى الوقت الحاضر كثيراً من قيمة الدراسات الأدبية واللغوية باستبعاد العنصر الاجتماعى . فاللغة تعالج فى الأغلب فى كتب التربية على أنها مجرد التعبير عن الفكر . حقاً اللغة أداة منطقية ، ولكنها أساساً وقبل كل شىء أداة اجتماعية . واللغة سبيل التفاهم ، فهى الأداة التى يشارك بها الفرد مع غيره أفكارهم ومشاعرهم . وحين تعالج اللغة على أنها مجرد طريقة لحصول الفرد على المعلومات ، أو استعراض ما تعلمه ، فإنها تفقد دافعها وهدفها الاجتماعى .

لا يوجد إذن أى تتابع فى الدراسات فى المنهج المدرسى المثالى . وإذا كانت التربية هى الحياة ، فلكل حياة منذ البداية جانب علمى ، وجانب خاص بالفن والثقافة ، وجانب خاص بالاتصال . فلا يمكن أن يكون صحيحا أن الدراسات الملائمة لفصل مدرسى هى مجرد القراءة والكتابة ، وفى فصل مدرسى أرقى هى المطالعة أو الأدب أو العلم . ليس التقدم فى تتابع الدراسات ، بل فى نمو اتجاهات جديدة نحو الخبرة ، واهتمامات جديدة فى الخبرة .

At present we lose much of the value of literature and language studies because of our elimination of the social element. Language is almost always treated in the books of pedagogy simply as the expression of thought. It is true that language is a logical instrument, but it is fundamentally and primarily a social instrument. Language is the device for communication; it is the tool thru which one individual comes to share the ideas and feelings of others. When treated simply as a way of getting individual information, or as a means of showing off what one has learned, it loses its social motive and end.

There is, therefore, no succession of studies in the ideal school curriculum. If education is life, all life has, from the outset, a scientific aspect, an aspect of art and culture, and an aspect of communication. It cannot, therefore, be true that the proper studies for one grade are mere reading and writing, and that at a later grade, reading, or literature, or science, may be introduced. The progress is not in the succession of studies, but in the development of new attitudes towards, and new interests in, experience.

يجب أن نتصور التربية على أنها تجديد مستمر للخبرة ، وأن عملية التربية والغاية منها شيء واحد .

إن وضع أى غاية خارج التربية باعتبار تلك الغاية هدفها ومعيارها ، ينتزع من عملية التربية الكثير من مغزاها ، ويجعلنا نعتمد على مؤثرات مزيفة وخارجية حين نعامل الطفل .

المادة الرابعة

طبيعة الطريقة

إنى أعتقد أنّ :

مسألة الطريقة ترجع فى النهاية إلى مسألة ترتيب نمو قوى الطفل واهتماماته . إن القانون الخاص بتقديم المواد ومعالجتها هو القانون الذى تتضمنه طبيعة الطفل

Education must be conceived as a continuing reconstruction of experience; that the process and the goal of education are one and the same thing.

To set up any end outside of education, as furnishing its goal and standard, is to deprive the educational process of much of its meaning, and tends to make us rely upon false and external stimuli in dealing with the child.

Article Four

The Nature of Method

I BELIEVE THAT — *The question* of method is ultimately reducible to the question of the order of development of the child's powers and interests. The law for presenting and treating material is the law

ذاتها . وحيث كان الأمر كذلك ، فإني أعتقد أن الأحكام الآتية عظيمة الأهمية في تحديد الروح التي تطبق عليها التربية .

يسبق الجانب الإيجابي الجانب السلبي في نمو طبيعة الطفل ؛ فالتعبير ينشأ قبل الانطباع الواعي ؛ والنمو العضلي يسبق النمو الحسي ؛ والحركات تظهر قبل الإحساسات الشعورية . إني أعتقد أن الشعور في جوهره حركي أو اندفاعي ؛ وأن الحالات الشعورية تميل إلى إظهار نفسها في حركة .

إغفال هذا المبدأ علة الكثير من ضياع الوقت والجهد في عمل المدرسة ، إذ يُدْفع الطفل إلى هيئة سلبية أو قابلية أو امتصاصية . فالظروف المحيطة بالطفل لا تسمح له باتباع قانون طبيعته ، ونتيجة ذلك هي التصدع والضياع .

الأفكار (العمليات الفكرية والعقلية) تنشأ أيضاً من العمل وتتطور من أجل سيطرة أفضل على العمل . إن ما نسميه العقل هو أولا قانون النظام أو العمل المثمر . إن محاولة تنمية قوى الاستدلال وقوى الحكم بغير رجوع إلى انتخاب

---

implicit within the child's own nature. Because this is so I believe the following statements are of supreme importance as determining the spirit in which education is carried on.

The active side precedes the passive in the development of the child-nature; that expression comes before conscious impression; that the muscular development precedes the sensory; that movements come motor or impulsive; that conscious states tend to project themselves in action.

The neglect of this principle is the cause of a large part of the waste of time and strength in school work. The child is thrown into a passive, receptive, or absorbing attirtude. The conditions are such that he is not permitted to follow the law of his nature; the result is friction and waste.

Ideas (intellectual and rational processes) also result from action and evolve for the sake of the better control of action. What we term reason is primarily the law of order or effective action. To attempt to

وسائل العمل وترتيبها ، هى المغالطة الأساسية فى طرقنا الحاضرة لمعالجة هذا الموضوع . ونتيجة ذلك أننا نواجه الطفل برموز تعسفية . ومع أن الرموز ضرورة لا بد منها فى النمو العقلى ، إلا أن منزلتها هى أنها أدوات لتوفير الجهود ، أما حين تقدم وحدها فهى مجموعة من الأفكار التعسفية والخالية من المعنى تفرض فرضاً من خارج .

الصورة أعظم أداة للتعلم ، لأن ما يحصل عليه الطفل من أى موضوع يُعرض عليه ليس إلا صوراً يكونها لنفسه عن هذا الموضوع .

لو أنفقت تسعة أعشار الطاقة ، التى تنفق الآن فى تحفيظ الطفل أموراً معينة ، فى تكوين الطفل الصور الملائمة ، لسهلت مشقة التعلم إلى حد كبير .

أكثر حكمة وأعظم فائدة أن ينفق الكثير من الوقت والعناية ، مما يخصص اليوم فى إعداد الدروس وإلقائها ، فى تدريب قوة تصور الطفل والعمل على

---

develop the reasoning powers, the powers of judgment, without reference to the selection and arrangement of means in action, is the fundamental fallacy in our present methods of dealing with this matter. As a result we present the child with arbitrary symbols. Symbols are a necessity in mental development, but they have their place as tools for economizing effort; presented by themselves they are a mass of meaningless and arbitrary ideas imposed from without.

The image is the great instrument of instruction. What a child gets out of any subject presented to him is simply the images which he himself forms with regard to it.

If nine-tenths of the energy at present directed towards making the child learn certain things were spent in seeing to it that the child was forming proper images, the work of instruction would be indefinitely facilitated.

Much of the time and attention now given to the preparation and presentation of lessons might be more wisely and profitably expended in training the child's power of imagery and in seeing to it that he was

دوام تكوين صور حية نامية للموضوعات المتعددة التى يتصل بها فى خبرته .

الاهتمامات دلائل القوة النامية وأعراضها ، وأعتقد أنها تمثل القوى فى فجر ظهورها ، ومن أجل ذلك كانت الملاحظة المستمرة للاهتمامات ذات أهمية قصوى للمربى .

يجب ملاحظة هذه الاهتمامات على أنها مظهر لحالة النمو التى بلغها الطفل . إنها تنبىء بالمرحلة التى سوف يجتازها .

من خلال الملاحظة المستمرة لاهتمامات الطفولة يستطيع الراشد أن ينفذ إلى حياة الطفل ويرى ما هى مستعدة له وأى مادة يمكن أن يشتغل بها اشتغالا أوفق وأكثر ثمرة .

لا ينبغى أن نسخر من هذه الاهتمامات أو نكبتها ؛ لأن كبت الاهتمام هو استبدال الراشد بالطفل ، فنضعف بذلك ما عنده من فضول فكرى وألمعية ذهنية ، ونقتل حبه للمبادأة ، ونكتم أنفاس الاهتمام . والسخرية من الاهتمامات

---

continually forming definite vivid and growing images of the various subjects with which he comes in contact in his experience.

Interests are the signs and symptoms of growing power. I believe that they represent dawning capacities. Accordingly the constant and careful observation of interests is of the utmost importance for the educator.

These interests are to be observed as showing the state of development which the child has reached.

They prophesy the stage upon which he is about to enter.

Only thru the continual and sympathetic observation of childhood's interests can the adult enter into the child's life and see what it is ready for, and upon what material it could work most readily and fruitfully.

These interests are neither to be humored nor repressed. To repress interest is to substitute the adult for the child, and so to weaken intellectual curiosity and alertness, to suppress initiative, and to deaden interest. To humor the interests is to substitute the transient for the

هو استبدال العابر بالدائم ، ذلك أن الاهتمام دليل دائماً على قوة ما خفية ، وما يهمنا هو الكشف عن هذه القوة . إن السخرية من الاهتمام هو الفشل فى النفاذ إلى قاع السطح ، وثمرة ذلك المؤكدة هو إحلال النزوة والهوى محل الاهتمام الأصيل .

الانفعالات ردود أفعال .

إن محاولة إثارة أو تنبيه الانفعالات دون ما يقابلها من نشاط يؤدى إلى إيجاد حالة نفسية مَرَضية غير صحية .

لو أمكننا غرس عادات حسنة فى العمل والفكر تعتمد على الخير والحق والجمال . لجرت انفعالات فى الطريق السليم من تلقاء نفسها .

أعظم شر يصيب التربية بعد الجمود والبلادة والشكلية والروتين هو العاطفية .

هذه العاطفية هى النتيجة المحتومة لمحاولة الفصل بين الوجدان والعمل .

---

permanent. The interest is always the sign of some power below; the important thing is to discover this power. To humor the interest is to fail to penetrate below the surface, and its sure result is to substitute caprice and whim for genuine interest.

The emotions are the reflex of actions.

To endeavor to stimulate or arouse the emotions apart from their corresponding activities is to introduce an unhealthy and morbid state of mind.

If we can only secure right habits of action and thought, with reference to the good, the true, and the beautiful, the emotions will for the most part take care of themselves.

Next to deadness and dullness, formalism and routine, our education is threatened with no greater evil than sentimentalism.

This sentimentalism is the necessary result of the attempt to divorce feeling from action.

المادة الخامسة

المدرسة والتقدم الاجتماعى

إنى أعتقد أنّ :

التربية هى الطريقة الأساسية للتقدم والإصلاح الاجتماعى .

كل إصلاح لا يعتمد إلا على قوة القانون، أو الرهبة من بعض العقوبات ، أو التغيير فى التنظيم الخارجى أو الآلى ، فهو إصلاح عابر لا قيمة له .

التربية تنظيمٌ لعملية المشاركة فى الوعى الاجتماعى . وتوافق نشاط الفرد على أساس هذا الوعى الاجتماعى هو الطريقة الوحيدة المؤكدة للتجديد الاجتماعى .

Article Five

The School and Social Progress

I BELIEVE THAT — *Education* is the fundamental method of social progress and reform.

All reforms which rest simply upon the enactment of law, or the threatening of certain penalties, or upon changes in mechanical or outward arrangements, are transitory and futile.

Education is a regulation of the process of coming to share in the social consciousness; and that the adjustment of individual activity on the basis of this social consciousness is the only sure method of social reconstruction.

هذه الفكرة تلحظ بعين الاعتبار كلا من المثل الفردية والاجتماعية . فهى فردية بحق لأنها تعترف بتكوين خلق معين على أنه الأساس الصحيح الوحيد للمعيشة المستقيمة . وهى اجتماعية لأنها تعترف بأن هذا الخلق المستقيم لا يتكون بالتعاليم والمثل والنصائح الفردية فحسب ، بل بتأثير بعض صور الحياة الاجتماعية وحياة المؤسسات فى الفرد ، وأن الكائن الاجتماعى عن طريق المدرسة باعتبارها عضواً من أعضاء ذلك الكائن قد يحقق نتائج أخلاقية .

يتم التوفيق فى المدرسة المثالية بين المثل العليا الفردية والاجتماعية .

واجب الجماعة الذى تؤديه للتربية هو إذن واجبها الأخلاقى الأعظم . ويمكن بالقانون والعقاب ، بالإثارة والمناقشة الاجتماعيين ، أن ينظم المجتمع ويكون نفسه بطريقة اتفاقية إلى حد ما . إما بالتربية فيستطيع المجتمع أن يصوغ أغراضه الخاصة به ، وأن ينظم وسائله وموارده ، فيشكل بذلك نفسه فى صورة محدودة وبغير إسراف فى الاتجاه الذى يرغب أن يتحرك إليه .

The conception has due regard for both the individualistic and socialistic ideals. It is duly individual because it recognizes the formation of a certain character as the only genuine basis of right living. It is socialistic because it recognizes that this right character is not to be formed by merely individual precept, example, or exhortation, but rather by the influence of a certain form of institutional or community life upon the individual, and that the social organism thru the school, as its organ, may determine ethical results.

In the ideal school we have the reconciliation of the individualistic and the institutional ideals.

The community's duty to education is, therefore, its paramount moral duty. By law and punishment, by social agitation and discussion, society can regulate and form itself in a more or less haphazard and chance way. But thru education society can formulate its own pourposes, can organize its own means and resources, and thus shape itself with definiteness and economy in the direction in which it wishes to move.

متى اعترف المجتمع بإمكانيات هذا الاتجاه ، وبالالتزامات التى تفرضها هذه الإمكانيات ، فلا يمكن تصور إلى أى حد تبلغ موارد الزمن والعناية والمال التى تكون تحت تصرف المربى .

من مهمة كل شخص يعنى بالتربية أن يوجه النظر إلى المدرسة باعتبار أنها أعظم الأشياء خطراً فى التقدم والإصلاح الاجتماعيين كى يفتح المجتمع عينيه ليرى منزلة المدرسة وما تقوم به من عمل ، ويتنبه إلى ضرورة منح المربى الحاجات الكافية لأداء مهمته أداء صحيحاً .

التربية على هذا النحو عنوانٌ على أكمل وأصدق اتحاد بين العلم والفن يمكن أن نتصوره فى الخبرة الإنسانية .

الفن الذى يشكل قوى الإنسان ويلائم بينها وبين الخدمة الاجتماعية هو أرفع الفنون . إنه الفن الذى يدعو إلى خدمته أفضل الفنانين ، فلا يبخل أحدهم ببصيرته وقلبه وبراعته وصنعته فى سبيل هذه الخدمة .

When society once recognizes the possibilities in this direction, and the obligations which these possibilities impose, it is impossible to conceive of the resources of time, attention, and money which will be put at the disposal of the educator.

It is the business of everyone interested in education to insist upon the school as the primary and most effective interest of social progress and reform in order that society may be awakened to realize what the school stands for, and arouse to the necessity of endowing the educator with sufficient equipment properly to perform his task.

Education thus conceived marks the most perfect and intimate union of science and art conceivable in human experience.

The art of thus giving shape to human powers and adapting them to social service is the supreme art; one calling into its service the best of artists; that no insight, sympathy, tact, executive power, too great for such service.

مع نمو الخدمة النفسية التى تزيد فى بصرنا بالتكوين الفردى وقوانين النمو ؛ ومع نمو علم الاجتماع الذى يضيف إلى معارفنا التنظيم الصحيح للأفراد ، يمكن استغلال جميع الموارد العلمية لتحقيق أغراض التربية .

عندما يأتلف العلم والفن على هذا النحو ، ينطلق أقوى دافع إلى العمل الإنسانى ، وتتفجر الينابيع الأصيلة للسلوك الإنسانى ، وتضمن أفضل خدمة يمكن أن تؤديها الطبيعة البشرية .

ليست مهمة المعلم مجرد تدريب الأفراد ، بل تكوين الحياة الاجتماعية الصحيحة .

يجب أن يعرف كل معلم كرامة مهنته . أنه خادم اجتماعى انفرد بحفظ النظام الاجتماعى الصحيح ، وتأمين النمو الاجتماعى الصادق .

وفى هذا الطريق المعلم هو دائما رسول الإله الحق ، والهادى إلى ملكه الحق .

With the growth of psychological service, giving added insight into individual structure and laws of growth; and with growth of social science, adding to our knowledge of the right organization of individuals, all scientific resources can be utilized for the purposes of education.

When science and art thus join hands the most commanding motive for human action will be reached, the most genuine springs of human conduct aroused, and the best service that human nature is capable of guarantee.

The teacher is engaged, not simply in the training of individuals, but in the formation of the proper social life.

Every teacher should realize the dignity of his calling; that he is a social servant set apart for the maintenance of proper social order and the securing of the right social growth.

In this way the teacher always is the prophet of the true God and the usherer in of the true kingdom of God.

عقيدتى الفلسفية

١

كان الإيمان ذات يوم مما يكاد يجمع الناس على القول بأنه التسليم بمجموعة محدودة من القضايا الفكرية تسليما يقوم على سند من سلطة ، وإذا كان ذلك وحياً من السماء فهو أفضل . فالإيمان كان يعنى اتباع عقيدة تشتمل على مجموعة مقررة من التعاليم . ولا تزال مثل هذه العقائد ترتل كل يوم فى كنائسنا . غير أنه ظهر حديثا مفهوم آخر للإيمان توحى به عبارة الفكر الأمريكى : « الإيمان هو الميل نحو العمل » . والإيمان طبقاً لهذه النظرية هو منبع العقائد المكتوبة والإلهام الباعث على الكد . والتغيير من هذا المفهوم للإيمان إلى ذاك دليل على تبدل عميق ، لأن اتباع أى نظام من المذاهب أو العقائد اتباعاً يستند إلى سلطة معينة يدل على ارتياب فى مقدرة الخبرة ، بما لها فى ذاتها من

WHAT I BELIEVE*

I.

Faith was once almost universally thought to be acceptance of a definite body of intellectual propositions, acceptance being based upon authority — preferably that of revelation from on high. It meant adherence to a creed consisting of set articles. Such creeds are recited daily in our churches. Of late there has developed another conception of faith. This is suggested by the words of an American thinker : "Faith is tendency toward action." According to such a view, faith is the matrix of formulated creeds and the inspiration of endeavor. Change from the one conception of faith to the other is indicative of a profound alteration. Adherence to any body of doctrines and dogmas based upon a specific authority signifies distrust in the power of experience to provide, in its own ongoing movement, the needed principles of belief

---

(*) In *Forum*, March, 1930. Reprinted in *Pragmatism and American Culture*, Boston, 1950, pp. 23-31.

حركة مستمرة ، على تقديم المبادئ المطلوبة للاعتقاد والعمل . أما الإيمان بمعناه الجديد فيدل على أن الخبرة ذاتها هي السلطة النهائية الوحيدة .

مثل هذا الإيمان ينطوى على فلسفة بجميع عناصرها ، إذ تتضمن أن طريق الخبرة ومادتها يكفلان للحياة التأييد والاستمرار ، وأن ما فى الخبرة من إمكانيات جدير بأن يمدنا بجميع الغايات والمثل العليا التى تنظم السلوك . فإذا ظهرت للعيان هذه الأمور المترتبة على هذا الإيمان برزت عندئذ فلسفة محدودة . وليس فى نيتى ها هنا أن أحاول بسط مثل هذه الفلسفة بل الإشارة إلى قيمة الفلسفة القائمة على الخبرة ، باعتبار أنها السلطة القصوى فى المعرفة والسلوك فى الحضارة الراهنة ، وأثر هذه الفلسفة فيما يفكر فيه الناس ويفعلونه ، وذلك لأن مثل هذا الإيمان ليس فى الوقت الحاضر مفصلا ولا هو موضع تسليم من معظم الناس ، وحتى لو كان هذا الإيمان واضحاً فى أذهان الناس ويسلمون به لكان أولى أن يكون جزءاً مما يعتقده ببداهة العقل السليم من أن يكون فلسفة بمعنى الكلمة .

---

and action. Faith in its newer sense signifies that experience itself is the sole ultimate authority.

Such a faith has in it all the elements of a philosophy. For it implies that the course and material of experience give support and stay to life, and that its possibilities provide all the ends and ideals that are to regulate conduct. When these implications are made explicit, there emerges a definite philosophy. I have no intention here of trying to unfold such a philosophy, but rather to indicate what a philosophy based on experience as the ultimate authority in knowledge and conduct means in the present state of civilization, what its reactions are upon what is thought and done. For such a faith is not at present either articulate or widely held. If it were, it would be not so much a philosophy as a part of common sense.

الواقع أن هذا الإيمان الذى نذهب إليه يعارض تيار التقاليد التى تعلم منها الإنسان . وبوجه عام أنكر الفلاسفة إمكان الخبرة والحياة أن ينظما أنفسهما وأن يقدما وسائلهما الخاصة بالتوجيه والإلهام . فلقد كانت الفلسفات التاريخية « أولية سابقة على الخبرة » . باستثناء بعض الاعتراضات العارضة . وهذه السمة المميزة لتلك الفلسفات صورة تعكس ذلك الواقع : وهو أن الشرائع الأخلاقية الغالبة والاعتقادات الدينية السائدة كانت تلتمس العون من شيء أعلى وأسمى من الخبرة. لقد امتهنت الخبرة امتهاناً فلسفياً فى مقابل شيء يؤخذ على أنه أعظم أساساً وأعلى منزلة .

أما الحياة كما يحياها الناس بالفعل فكان ينظر إليها على أنها إعداد لشيء خارج الحياة وموجود بعدها . فقد ذهبوا إلى أنها تخلو من القانون والمعنى والقيمة إلا حين تؤخذ على أنها شهادة لحقيقة وراء ذاتها . كانت العقائد السائدة قائمة على الزعم بضرورة الهرب من الخبرة وما يكتنفها من إبهام وشكوك . واعتقد الناس

In fact, it goes contrary to the whole trend of the traditions by which mankind is educated. On the whole it has been denied that experience and life can regulate themselves and provide their own means of direction and inspiration. Except for an occasional protest, historic philosophies have been "transcendental." And this trait of philosophies is a reflex of the fact that dominant moral codes and religious beliefs have appealed for support to something above and beyond experience. Experience has been systematically disparaged in contrast with something taken to be more fundamental and superior in worth.

Life as it is actually lived has been treated as a preparation for something outside of it and after it. It has been thought lawless, without meaning and value, except as it was taken to testify to a reality beyond itself. The creeds that have prevailed have been founded upon the supposed necessity of escape from the confusion and uncertainties of experience. Life has been thought to be evil and hopeless unless it could be shown to bear within itself the assured promise of a higher reality

أن الحياة شر ولا أمل فيها اللهم إذا أمكن بيان أنها تحمل فى طياتها الوعد الحق بحقيقة أعلى . ولقد كانت فلسفات الهرب كذلك فلسفات تعويض عن أمراض العالم الذى نعيش فيه وآلامه .

وقلما بحث الإنسان ماذا يحدث لإمكانيات الخبرة إذا اكتشفت واستغلت حقاً . تمت كثير من الكشوف المنظمة فى العلم . وكثير من الأعمال الجريئة فى السياسة والاقتصاد والتسلية ، غير أن هذا الاهتمام كان ، إن صح هذا القول ، عارضاً ومعارضاً للنظام السائد الرسمى فى الاعتقاد . فلم يكن ذلك ثمرة الاعتقاد فى مقدرة الخبرة على تقديم المبادئ المنظمة والغايات الموجهة . كانت الأديان مشبعة بالغيب ، والغيب يعنى بالضبط ما يوجد وراء الخبرة . وارتبطت القوانين الأخلاقية بهذه الغيبية الدينية فالتمست أساسها منها وضمانها فيها والتقابل مع مثل هذه الأفكار الراسخة فى جميع الثقافة الغربية هو الذى يعطى فلسفة الإيمان بالخبرة معنى محدوداً وعميقاً .

Philosophies of escape have also been philosophies of compensation for the ills and sufferings of the experienced world.

Mankind has hardly inquired what would happen if the possibilities of experience were seriously explored and exploited. There has been much systematic exploration in science and much frantic exploitation in politics, business, and amusement. But this attention has been, so to say, incidental and in contravention to the professedly ruling scheme of belief. It has not been the product of belief in the power of experience to furnish organizing principles and directive ends. Religions have been saturated with the supernatural — and the supernatural signifies precisely that which lies beyond experience. Moral codes have been allied to this religious supernaturalism and have sought their foundation and sanction in it. Contrast with such ideas, deeply embedded in all Western culture, give the philosophy of faith in experience a definite and profound meaning.

٢

لأمر ما لجأ الناس فى القديم إلى الفلسفات القائلة بما هو فوق التجربة ووراءها ؟ ولأمر ما يُظن اليوم أنه من الممكن العدول عن هذه السبيل ؟

والجواب عن السؤال الأول هو أنه لا ريب فى أن الخبرة التى كان الناس يحصلون عليها ، وكذلك أى خبرة كان يمكن لهم تصور حصولها فى حدود المعقول . لم يكن فيها أى دلالة على القدرة أن تقدم وسائل تنظيم نفسها . على العكس قدمت وعوداً أبت أن تحققها ، وأيقظت فى النفوس أشواقاً ثم حرمتها من نيلها ، وأشعلت فيها آمالا وأطفأتها ، وبعثت مُثُلا ثم لم تبال بتحقيقها بل كانت معادية لها . أما الذين عجزوا عن حل المتاعب والشرور التى جلبتها الخبرة معها ؛ فقد كان من الطبيعى أن يفقدوا الثقة فى قدرة الخبرة على تقديم التوجيه النافذ . وما دامت الخبرة لم تستغل على الفنون التى توجه بها طريقها ذاته ، فلا جرم أن ينشأ عن ذلك فلسفات وأديان الهرب والتعويض بالعزاء .

II.

Why have men in the past resorted to philosophies of that which is above and beyond experience ? And why should it be now thought possible to desist from such recourse ? The answer to the first question is, undoubtedly, that the experience which men had, as well as any which they could reasonably anticipate, gave no signs of ability to furnish the means of its own regulation. It offered promises it refused to fulfill; it awakened desires only to frustrate them; it created hopes and blasted them; it evoked ideals and was indifferent and hostile to their realization. Men who were incompetent to cope with the troubles and evils that experience brought with it, naturally distrusted the capacity of experience to give authoritative guidance. Since experience did not contain the arts by which its own course could be directed, philosophies and religions of escape and consolatory compensation naturally ensued.

فما هى الأسباب التى تجعلنا نفترض تغير هذه الأحوال حتى أصبح الآن من الممكن الوثوق بإمكانيات الخبرة ذاتها ؟ يقدم لنا الجواب عن هذا السؤال مضمون فلسفة فى الخبرة . فثمة سمات فى خبرة اليوم لم تكن معروفة ولا حاصلة حين كانت المعتقدات الحاكمة فى القديم نامية . أما الخبرة فى الوقت الحاضر فإنها تملك كجزء من نفسها مناهج علمية للكشف والاختبار . وتتميز هذه الخبرة بالمقدرة على خلق الصنائع التكنيكية والتكنولوجيا — أى الفنون التى تنظم وتستخدم سائر أنواع الشروط وألوان النشاط الطبيعية والإنسانية . وهذه الأمور الجديدة تعطى الخبرة وإمكانياتها معنى جديداً فى أساسه . ومن الشائع المعروف أنه منذ القرن السابع عشر أحدث العلم ثورة فى معتقداتنا عن الطبيعة الخارجية ، وهو اليوم آخذ كذلك فى إحداث مثل هذه الثورة عن الإنسان .

وعندما تنعم عقولنا النظر فى هذا التغير الخارق ، فأكبر الظن أنها تفكر فى التبدل الذى حدث لموضوع علم الفلك والطبيعيات والكيمياء وعلم الحياة وعلم

What are the grounds for supposing that this state of affairs has changed and that it is now possible to put trust in the possibilities of experience itself ? The answer to this question supplies the content of a philosophy of experience. There are traits of present experience which were unknown and unpossessed when the ruling beliefs of the past were developed. Experience now owns as a part of itself scientific methods of discovery and test; it is marked by ability to create techniques and technologies — that is, arts which arrange and utilize all sorts of conditions and energies, physical and human. These new possessions give experience and its potentialities a radically new meaning. It is a commonplace that since the seventeenth century science has revolutionized our beliefs about outer nature, and it is also beginning to revolutionize those about man.

When our minds dwell on this extraordinary change, they are likely to think of the transformation that has taken place in the subject matter of astronomy, physics, chemistry, biology, psychology, anthropology,

النفس وعلم الإنسان وما إلى ذلك . ولكن مهما يكن هذا التغيير عظيما فإنه يتضاءل بالقياس إلى التغيير الذى حدث فى المنهج ، مما كان سبباً فى ثورة مضمون المعتقدات . وفضلا عن ذلك فإن المناهج الحديثة قد حملت معها تغيراً أساسيًّا فى موقفنا الفكرى وحدّة يقظته . ذلك أن المنهج الذى نسميه « بالعلمى » يكون بالنسبة لإنسان العصر الحديث (ولا يعد الإنسان حديثاً لمجرد أنه يعيش فى سنة ١٩٣٠) الوسيلة الوحيدة التى يعتمد عليها فى كشف الستار عن حقائق الوجود . وحصول الإنسان على هذا المنهج الجديد الذى لا يمكن وضع حدود لاستخدامه يدل على فكرة جديدة عن طبيعة الخبرة وإمكانياتها . إنه يجلب روحاً جديدة من الثقة والسيطرة والأمن .

وللتغيير فى المعرفة مقابل واضح وعملى فيما نسميه « الانقلاب الصناعى » وما صحبه من ابتداع فنون توجه طاقات الطبيعة وتستخدمها . فالتكنولوجيا تشتمل بالطبع على الفنون الهندسية التى أنتجت السكك الحديدية ، والباخرة والسيارة ،

---

and so on. But great as is this change, it shrinks in comparison with the change that has occurred in method. The latter is the author of the revolution in the content of beliefs. The new methods have, moreover, brought with them a radical change in our intellectual attitude and its attendant morale. The method we term "scientific" forms for the modern man (and a man is not modern merely because he lives in 1930) the sole dependable means of disclosing the realities of existence. It is the sole authentic mode of revelation. This possession of a new method, to the use of which no limits can be put, signifies a new idea of the nature and possibilities of experience. It imports a new morale of confidence, control, and security.

The change in knowledge has its overt and practical counterpart what we term the Industrial Revolution, with its creation of arts for directing and using the energies of nature. Technology includes, of course, the engineering arts that have produced the railway, steamship, automobile, and airplane, the telegraph, telephone, and radio, and the

والتليفون ، والراديو ، وآلة الطباعة . ولكنها تشتمل كذلك على وسائل جديدة في الطب وحفظ الصحة ، والتأمين بسائر فروعه ، وفي إمكانها إن لم يكن لها بالفعل ، مناهج أساسية جديدة في التربية وألوان أخرى من العلاقات الإنسانية . و « التكنولوجيا » تعني جميع الفنون البصيرة التي بها يوجه نشاط الطبيعة والإنسان ، ويستخدم في تحقيق الحاجات الإنسانية ؛ ولا يمكن أن تقصر التكنولوجيا على عدد قليل من الصور الخارجية والآلية . لقد أصبحت الفكرة التقليدية عن الخبرة بالية بعد أن واجهت إمكانيات التكنولوجيا الحديثة .

وقد نجحت نظريات مختلفة نجاحاً عظيما أو قليلا في التعبير عن هذا الوجه وذاك للحركات الجديدة . غير أنها لم تتفق فيما بينها فيما يختص بالعادات الراهنة والمستقبل الموجه للرجال والنساء ، يشهد بهذه الحقيقة دليلان واختباران عظيمان . ففي العلم وفي الصناعة يُسلم بوجه عام بواقع التغير الدائم ، أما العقائد الأخلاقية والدينية والمذاهب الفلسفية المفصلة فإنها تقوم على فكرة الثبات . كان التغير في تاريخ الجنس البشري مخوفاً . نظر إليه على أنه منبع الفساد

---

printing press. But it also includes new procedures in medicine and hygiene, the function of insurance in all its branches, and, in its potentiality if not actualization, radically new methods in education and other modes of human relationship. "Technology" signifies all the intelligent techniques by which the energies of nature and man are directed and in satisfaction of human needs; it cannot be limited to a few outer and comparatively mechanical forms. In the face of its possibilities, the traditional conception of experience is obsolete.

Different theories have expressed with more or less success this and that phase of the newer movements. But there is no integration of them itnto the standing habits and the controlling outlook of men and women. There are two great signs and tests of this fact. In science and in industry the fact of constant change is generally accepted. Moral, religious, and articulate philosophic creeds are based upon the idea of fixity. In the history of the race, change has been feared. It has been looked upon

والانحلال ، وعورض باعتباره علة الخلل والتشويش والفوضى . ومن أعظم أسباب الرجوع إلى شيء وراء الخبرة هو أن الخبرة فى جريان دائم مما جعل الناس يلتمسون خارجها الاستقرار والسلام . وكانت العلوم الطبيعية حتى القرن السابع عشر تشارك فى الاعتقاد فى سمو الثابت على المتحرك ، واتخذت مثلها الأعلى الكشف عن الدائم واللامتغير . وسلمت الفلسفات السائدة مادية كانت أم روحية بالفكرة ذاتها كأساس لها .

وعكس كلا العلم والفلسفة فى هذا التعلق بالثابت واللا متغير اعتقاد الدين والأخلاق العام والشائع ، فاللادوام كان يعنى اللاأمن ، أما الدائم فكان الأساس الوحيد للثقة والعون وسط صروف الدهر . وقدمت المسيحية وحياً ثابتاً لموجود لم يزل ، وحق لا يتغير ، ثم نظم الوحى فى مذهب من القواعد والغايات المحددة لتوجيه الحياة . ومن ثم اعتبرت « الأخلاق » شريعة من القوانين هى هى فى كل مكان وفى جميع العصور . والحياة الفاضلة هى تلك التى كان يعيشها المرء متعلقاً فى ثبات بمبادئ ثابتة .

---

as the source of decay and degeneration. It has been opposed as the cause of disorder, chaos, and anarchy. One chief reason for the appeal to something beyond experience was the fact that experience is always in such flux that men had to seek stability and peace outside of it. Until the seventeenth century, the natural sciences shared in the belief in the superiority of the immutable to the moving, and took for their ideal the discovery of the permanent and changeless. Ruling philosophies, whether materialistic or spiritual, accepted the same notion as their foundation.

In this attachment to the fixed and immutable, both science and philosophy reflexed the universal and pervasive conviction of religion and morals. Impermanence meant insecurity; the permanent was the sole ground of assurance and support amid the vicissitudes of existence. Christianity proffered a fixed revelation of absolute, unchanging Being and truth; and the evelation was elaborated into a system of definite rules and ends for the direction of life. Hence "morals" were conceived as a code of laws, the same everywhere and at all times. The good life was one lived in fixed adherence to fixed principles.

٣

وفى مقابل سائر هذه الاعتقادات نجد أن الحقيقة البارزة فى جميع فروع العلم الطبيعى هى أن الوجودكون الشىء فى جريان ، فى تغير . ومع ذلك فعلى الرغم من أن فكرة الحركة والتغير أصبحت مألوفة فى العلوم الطبيعية فليس لها إلا أثر ضئيل نسبيًّا فى أذهان العامة حين ينظرون إلى الدين والأخلاق والاقتصاد والسياسة ، ففى هذه الميادين لا يزال من المفروض أن يقع اختيارنا بين أمرين : إما التشويش والفوضى ، وإما شىء ثابت ولا متغير . ومن المسلم به أن المسيحية هى خاتم الأديان ، وأن المسيح هو التجسد الكامل اللامتغير للإلهى والإنسانى . ومن المسلم به أن نظامنا الاقتصادى الراهن ، على الأقل من جهة المبدأ ، يعبر عن شىء نهائى ، شىء باق — مع أمل عارض فى بعض التحسينات فى التفاصيل . ومن المسلم به على الرغم مما يشهد به التغير الدائم فى الوقت الراهن أن نظم الزواج

III.

In contrast with all such beliefs, the outstanding fact in all branches of natural science is that to exist is to be in process, in change. Nevertheless, although the idea of movement and change has made itself at home in the physical sciences, it has had comparatively little influence on the popular mind as the latter looks at religion, morals, economics, and politics. In these fields it is still supposed that our choice is between confusion, anarchy, and something fixed and immutable. It is assumed that Christianity is the final religion; Jesus the complete and unchanging embodiment of the divine and the human. It is assumed that our present economic régime, at least in ,principle, expresses something final, something to endure — with, it is incidentally hoped, some improvements in detail. It is assumed, in spite of evident flux in the

والأسرة ، تلك التى نمت فى أوربا فى العصر الوسيط ، هى القول الفصل الذى لا يتغير فى هذا الصدد .

هذه الأمثلة تشير إلى مدى استمرار مثل الثبات فى عالم متحرك . وستقبل فلسفة الخبرة هذه الحقيقة بكل ما فيها من قيمة ، نعنى أن أنواع الوجود الاجتماعى والخلقى هى كأنواع الوجود الطبيعى فى حالة من التغير المستمر ولو أنه غامض . لن تحاول هذه الفلسفة أن تخفى حقيقة التعديل الذى لا مناص منه ، ولن تبذل أى محاولة لوضع حدود ثابتة لمدى التغييرات التى سوف تحدث . ذلك أنها بدلا من بذل مجهود عقيم للتعلق بشىء ثابت والاطمئنان فى رحابه ، ستبذل هذا الجهد فى تحديد صفة التغييرات الجارية ، وفى تقديم بعض التوجيه البصير لهذه التغييرات الخاصة بالأمور التى تهم حياتنا أعظم الأهمية . وليس من شأن هذه الفلسفة أن ترعى الأفكار المثالية الخاصة بسمو مثل هذا التوجيه البصير للتغييرات الاجتماعية ، ولكن من واجبها أن تؤمن بإمكان تأثيرها البطىء بمثل ما حقق الناس الأثر الكامل للثورة التى تحققت من قبل فى الأمور الطبيعية والتكنولوجية .

---

actual situation, that the institutions of marriage and family that developed in medieval Europe are the last and unchanging word.

These examples hint at the extent to which ideals of fixity persist in a moving world. A philosophy of experience will accept at its full value the fact that social and moral existences are, like physical existences, in a state of continuous if obscure change. It will not ry to cover up the fact of inevitable modification, and will make no attempt to set fixed limits to the extent of changes that are to occur. For the futile effort to achieve security and anchorage in something fixed, it will substitute the effort to determine the character of changes that are going on and to give them in the affairs that concern us most some measure of intelligent direction. It is not called upon to cherish Utopian notions about the imminence of such intelligent direction of social changes. But it is committed to faith in the possibility of its slow effectuation in the degree in which men realize the full import of the revolution that has already been effected in physical and technical regions.

وحيثما يسود الفكر الخاص بالثبات ، يسود كذلك الفكر الخاص بالوحدة الشاملة . وإنك لتجد فلسفة الحياة الشعبية ممتلئة بالرغبة فى بلوغ مثل هذه الوحدة الشاملة ، وانقطعت الفلسفات الشكلية لتحقيق هذه الرغبة تحقيقاً فكريًّا. انظر إلى المقدار الذى يشغله التفكير الشعبي فى البحث عن معنى الحياة وعن الغاية من الكون، تر أن الناس الذين يطلبون مغزى واحداً وغاية واحدة إما أن يصوغوا عنهما فكرة تتفق مع رغباتهم وتقاليدهم ، وإما أن يقلعوا عن التفكير إذا لم يجدوا مثل هذه الوحدة الواحدة ، وينتهى بهم الأمر إلى أنه لا وجود لأى معنى حقيقى أو قيمة حقيقية فى أى مرحلة من مراحل الحياة .

ومع ذلك فليس لهذين البديلين الاتجاهين حدٌّ ، إذ لا ضرورة للوقوف عند اختيار عدم المعنى أصلا أم اختيار معنى واحد شامل ، فهناك معان كثيرة وأغراض كثيرة فى المواقف التى تواجهنا ؛ أو معنى وغرض لكل موقف ، ولكل منهما طريقته الخاصة فى تحدى الفكر والعمل، ولكل منها قيمته الخاصة الذاتية.

Wherever the thought of fixity rules, that of all-inclusive unity rules also. The popular philosophy of life is filled with desire to attain such an all-embracing unity, and formal philosophies have been devoted to an intellectual fulfillment of the desire. Consider the place occupied in popular thought by search for *the* meaning of life and *the* purpose of the universe. Men who look for a single purport and a single end either frame an idea of them according to their private desires and tradition, or else, not finding any such single unity, give up in despair and conclude that there is no fenuine meaning and value in any of life's episodes.

The alternatives are not exhaustive, however. There is no need of deciding between no meaning at all and one single, all-embracing meaning. There are many meanings and many purposes in the situations with which we are confronted — one, so to say, for each situation. Each offers its own challenge to thought and endeavor, and presents its own potential value.

ومن المستحيل فيما أرى أن نبدأ بتصور التغييرات التى ستحدث فى الحياة – شخصية كانت أم جماعية – إلا إذا استبدلنا فكرة تعدد المعانى والأغراض المرتبطة فيما بينها بفكرة المعنى والغرض . ذلك أن البحث عن خير واحد شامل مصيره حتما إلى الفشل . والسعادة التى فى مقدور الحياة أن تقدمها لنا إنما تنشأ من الاشتراك الكامل لجميع القوى فى محاولة استخلاص المعنى الكامل والوحيد من كل موقف متغير . ثم إن الإيمان بالإمكانيات المتعددة لمختلف أنواع الخبرة يكون مصحوباً بالمتعة فى الكشف الدائم والنمو المستمر . ومثل هذه المتعة ممكنة حتى فى وسط المتاعب والهزائم حين نقف من تجارب الحياة على أنها كشف لكوامن المعانى والأغراض التى علينا أن نستخدمها وسائل لتجارب مستقبلة أهم وأكمل. ذلك أن الاعتقاد فى غرض مفرد يشتت الفكر ويبدد النشاط الذى كان يمكن أن يعين على صياغة عالم أفضل إذ نحن وجهناه نحو أهداف يمكن بلوغها .

It is impossible, I think, even to begin to imagine the changes that would come into life — personal and collective —if the idea of a plurality of interconnected meanings and purposes replaced that of *the* meaning and purpose. Search for a single, inclusive good is doomed to failure. Such happiness as life is capable of comes from the full participation of all our powers in the endeavor to wrest from each changing situation of experience its own full and unique meaning. Faith in the varied possibilities of diversified experience is attended with the joy of constant discovery and of constant growing. Such a joy is possible even in the midst of trouble and defeat, whenever life experiences are treated as potential disclosures of meanings and values that are to be used as means to a fuller and more significant future experience. Belief in a single purpose distracts thought and wastes energy that would help make the world better if it were directed to attainable ends.

٤

لقد قررت مبدأ عاماً لأننى أرى أن الفلسفة شىء أكثر من تعداد مسائل الاعتقاد فيما يختص بهذا الأمر أو ذاك . ولكن المبدأ لا يمكن أن يظفر بالتحديد اللهم إلا بتطبيقه على الأمور الواقعية . وبعد ، فما الرأى فى الدين ؟ أيؤدى نبذ ما وراء التجربة كذلك إلى الإلحاد عن كل دين ؟ لا شك أن ما وراء التجربة يتطلب تسليما بهذه الغيبية ، وهذه العقائد الثابتة ، والنظم الصارمة التى ارتبطت المسيحية بها تاريخياً . غير أن ما اطلعتُ عليه من الطبيعة البشرية ومن التاريخ دلنى على أن المضمون الفكرى للأديان قد انتهى دائما بأن يتلاءم مع الشروط العلمية والاجتماعية عقب كشف الستار عن هذه الشروط . وقد يمكن أن يقال بوجه ما إن مضمون الأديان أصبح يعيش عالة على ثمار العلم والاجتماع .

IV.

I have stated a general principle, because philosophy, I take it, is more than an enumeration of items of belief with respect to this and that question. But the principle can acquire definiteness only in application to actual issues. How about religion ? Does renunciation of the extraempirical compel also an abandonment of all religion ? It certainly exacts a surrender of that supernaturalism and fixed dogma and rigid institutionalism with which Christianity has been historically associated. But as I read human nature and history, the intellectual content of religions has always finally adapted itself to scientific and social conditions after they have become clear. In a sense, it has been parasitic upon the latter.

لهذا السبب لست أرى أن يشغل أولئك الذين يبحثون فى المستقبل الاتجاه الدينى أنفسهم بالصراع بين العلم والمذاهب التقليدية — على الرغم من أننى أفهم حيرة المتشددين والأحرار على السواء ممن وحدوا بين الدين وبين مجموعة خاصة من العقائد . وأحسب أن الاهتمام بمستقبل الدين يجب أن يتجه وجهة مختلفة . فمن العسير أن نتبين كيف يستطيع الدين ، بعد أن تلاءم مع أثر المعرفة الهادمة لعقائد الكنيسة ، أن يتلاءم مع النظم الاجتماعية التقليدية ويبقى مع ذلك حياً .

ويبدو لى أن الخطر الداهم على الدين يرجع إلى أنه أصبح عظيم الاحترام ، فقد أضحى إلى حد كبير ضماناً لكل ما هو موجود فى المجتمع ، وضرباً من الشرح والتعليق على النظم والعرف . لقد كانت المسيحية الأصلية مدمرة فى مزاعمها ، فهى دين يدعو إلى إنكار الذات وإنذار الإنسان ، إلى الزهد فى « العالم » والتحذير من « الدنيا » . لقد طالبت المسيحية بتغيير القلب مما أدى

For this reason I do not think that those who are concerned about the future of a religious attitude should trouble themselves about the conflict of science with traditional doctrines — though I can understand the perplexity of fundamentalists and liberals alike who have identified religion with a special set of beliefs. Concern about the future of religion should take, I think, a different direction. It is difficult to see how religion, after it has accommodated itself to the disintegrating effect of knowledge upon the dogmas of the church, can accommodate itself to traditional social institutions and remain vital.

It seems to me that the chief danger to religion lies in the fact that it has become so respectable. It has become largely a sanction of what socially exists — a kind of gloss upon institutions and conventions. Primitive Christianity was devastating in its claims. It was a religion of renunciation and denunciation of the "world"; it demanded a change of heart that entailed a revolutionary change in human relationships. Since the Western world is now alleged to be Christianized, a world of

إلى تغيير ثورى فى العلاقات الإنسانية . وما دام العالم الغربى يزعم اليوم أنه أصبح مسيحياً . فهو يتقبل نظماً بالية ويباركها. إن الدين الذى بدأ مطالباً بتغيير ثورى ثم أصبح ضماناً لنظم اقتصادية وسياسية ودولية مستقرة يجب فيما نظن أن يسوق أتباعه المخلصين إلى تأمل أقوال السيد الذي أسس ذلك الدين: « ويل لكم إذا قال فيكم جميع الناس حسنا » وفى قوله : « طوبى لكم إذا عيروكم وطردوكم » .

لست أعنى بهذا أن مستقبل الدين مرهون بالرجوع إلى رؤيا الوحى المبشره بإقبال مملكة السماء. ولست أعنى أنى أذهب إلى أن المسيحية الأولى كانت تحمل فى طياتها بذور علاج شاف للشرور الراهنة. وحل جاهز لمشكلات الوقت الحاضر. بل أزعم أن مستقبل الدين مرتبط بإمكان الخبرة الإنسانية والعلاقات البشرية مما يخلق إحساساً هاماً بتضامن المصالح الإنسانية ، ويبعث على العمل حتى يجعل ذلك الإحساس حقيقة . وإذا استطاعت نظمنا الدينية أن تتعلم كيف

---

outworn institutions is accepted and blessed. A religion that began as a demand or a revolutionary change and that has become a sanction to established economic, political, and international institutions should perhaps lead its sincere devotees to reflect upon the sayings of the one worshiped as its founder : "Woe unto you when all men shall speak well of you," and, "Blessed are ye when men shall revile you and persecute you."

I do not mean by this that the future of religion is bound up with a return to the apocalyptic vision of the speedy coming of a heavenly kingdom. I do not mean that I think early Christianity has within itself even the germs of a readymade remedy for present ills and a readymade solution for present problems. Rather I would suggest that the future of religion is connected with the possibility of developing a faith in the possibilities of human experience and human relationships that will create a vital sense of the solidarity of human interests and inspire action to make that sense a reality. If our nominally religious

تستخدم ما لها من رموز وطقوس للتعبير عن مثل هذا الإيمان وتقويته فقد يمكن أن تصبح حليفاً نافعاً لفكرة عن الحياة تقوم على الانسجام مع المعرفة والحاجات الاجتماعية .

ولما كانت الحضارة الغربية الراهنة إنما هى إلى حد كبير على ما هى عليه بسبب قوى الصناعة والتجارة ، فإن الاتجاه الدينى الصحيح يجب أن يهتم بكل ما يؤثر أثراً عميقاً فى العمل الإنسانى ، وفى الفراغ الذى يعتمد على شروط العمل ونتائجه ، أى أن هذا الاتجاه يجب أن يعترف بأهمية العوامل الاقتصادية فى الحياة بدلا من الهرب منها . إن أعظم عقبة تعترض فهم إمكانيات التجربة وتحقيقها ترجع إلى نظامنا الاقتصادى . وليس من الضرورى أن نسلم بذلك المذهب الذى ينادى بحتمية التاريخ والنظم كى ندرك أن الفرص المتاحة للناس بوجه عام للمشاركة فى خبرة غنية ومجزية بالفن والفكر خلال الاتصالات الإنسانية الجارية كل يوم ، إنما تعتمد على الشروط الاقتصادية . فما دام الجهد الأعلى لأولئك الذين يؤثرون فى الفكر ويضعون الشروط التى يعمل الناس فى

---

insituttions learn how to use their symbols and rites to express and enhance such a faith, they may become useful allies of a conception of life that is in harmony with knowledge and social needs.

Since existing Western civilization is what it is so largely because of the forces of industry and commerce, a genuinely religious attitude will be concerned with all that deeply affects human work and the leisure that is dependent upon the conditions and results of work. That is, it will acknowledge the significance of economic factors in life instead of evading the issue. The greatest obstacle that exists to the apprehension and actualization of the possibilities of experience is found in our economic regime. One does not have to accept the doctrine of economic determination of history and institutions to be aware that the opportunities of men in general to engage in an experience that is artistically and intellectually rich and rewarding in the daily modes of human intercourse is dependent upon economic conditions. As long as the supreme effort

ظلها موجهاً إلى الاحتفاظ بالاقتصاد المالى الراهن وإلى الفائدة الخاصة ، فالإيمان بخبرة واسعة وهامة يشارك فيها جميع الناس سيبقى إيماناً فلسفياً فقط . وإذا كان النظر إلى الدين قد أدى بنا إلى هذا الأمر ، فإن أهميته تمتد امتداداً واسعاً إلى ما وراء أمور الدين ، من حيث إنه يؤثر فى كل ميدان ومظهر للحياة .

لقد أصبح كثير من الناس شاعرين شعوراً قوياً بالشرور الاقتصادية من حيث تأثيرها فى حياة أصحاب الأجور وهم الذين يكونون الجمهور الأعظم للبشرية . ونحن فى حاجة إلى مزيد من الخيال لنرى كيف أن خبرة أولئك الذين نقول عنهم « المنعمين » أو « المترفين » هى خبرة محدودة ومتهلهلة . ويبدو أنهم يتمتعون بمزايا الموقف الحاضر ، ولكنهم يعانون إلى الأعماق من مساوئه . فالفنان والباحث العلمى يدفعان خارج مجارى الحياة الرئيسية ويعيشان متطفلين على شطآنها أو ضحية لمظالمها . ويترتب على ذلك تأثر جميع الاهتمامات الجمالية والفكرية . فالمظاهر الباطلة والبذخ العاطل ، والمحاولة الفاشلة للظفر بالسعادة عن طريق تملك

---

of those who influence thought and set the conditions under which men act is directed toward maintenance of the existing money economy and private profit, faith in the possibilities of an abundeant and significant experience, participated in by all, will remain merely philosophic. While this matter was led up to by a consideration of religion, its significance extends far beyond the matter of religion.- It affects every range and aspect of life.

Many persons have become acutely conscious of economic evils as far as they bear upon the life of wage earners, who form the great mass of mankind. It requires somewhat more imagination to see how the experience of those who are, as we say, well-to-do or are "comfortably off" is restricted and distorted. They seem to enjoy the advantages of the present situation. But they suffer as deeply from its defects. The artist and scientific inquirer are pushed outside the main currents of life and become appendages to its fringe or caterers to its injustices. All aesthetic and intellectual interests suffer in consequence. Useless

الأشياء ، والمركز الاجتماعى ، والسيطرة الاقتصادية على الغير ، كل أولئك مظاهر لتحديد الخبرة توجد بين أولئك الذين يبدو أنهم يكسبون من النظام الراهن . ومن نتائجه كذلك الخوف المتبادل ، والشك ، والغيرة ، وهذه كلها أمور تقص أطراف الخبرة الإنسانية وتفقرها إلى غير حد .

ولقد كان من الممكن فى القديم أن يحتمل المرء هذه الأمور لأن البشرية لم يكن لها من المعرفة ولا الفنون ما تستطيع به أن تبلغ العيشة الراضية التى يشارك فيها جميع الناس . وكلما أصبح جليًّا أن العلم والتكنولوجيا قد يسرا لنا الموارد التى نعالج بها علاجاً مثمراً ما تعمل به القوى الاقتصادية ، أضحى لفلسفة إمكانيات الخبرة معنى محسوس .

---

display and luxury, the futile attempt to secure happiness through the possession of things, social position, and economic power over others, are manifestations of the restriction of experience that exists among those who seemingly profit by the present order. Mutual fear, suspicion, and jealousy are also its products. All of these things deflect and impoverish human experience beyond all calculation.

There may have been a time when such things had to be endured because mankind had neither the knowledge nor the arts by which to attain an abundant life shared by all. As it becomes increasingly evident that science and technology have given us the resources for dealing effectively with the workings of economic forces, the philosophy of the possibilities of experience takes on concrete meaning.

٥

ونظامنا الدولى (ما دام ، على الرغم من كل ما فيه من اضطراب ، نظاماً) يقدم مثلا آخر واضحاً على تحديد الخبرة هذا التحديد الناشئ من الانطواء والعزلة . فى الفنون والعلوم التكنولوجية أصبح يوجد أنواع من الاتصال والتبادل لم يكن يتصورها أحد منذ قرن مضى . والحال كذلك فى تجارة وسائل الرفاهية المادية بعد إزالة القيود الجمركية الثقيلة . ولكن فى الوقت نفسه لم يتح لتحيز الجنس واللون من فرصة تسميم العقول كما يجرى اليوم ، وكذلك ارتفعت القومية إلى دين يسمى الوطنية . إن الشعوب والأمم تعيش فى حالة من الصراع الكامن حين لا تشتبك فى صراع ظاهر . هذه الأحوال تضيق وتفقر خبرة كل فرد بطرق لا حصر لها . ومن المظاهر الخارجية التى ترمز إلى هذا التحديد ما ذكرناه

V.

Our international system (since, with all its disorder, it *is* a system) presents another example, writ large, of the restriction of experience created by exclusiveness and isolation. In the arts and technical sciences, there already exist contacts and exchanges undreamed of even a century ago. Barring our execrable tariff walls, the same is true of commerce in physical commodities. But at the same time, race and color prejudice have never had such opportunity as they have now to poison the mind, while nationalism is elevated into a religion called patriotism. Peoples and nations exist in a state of latent antagonism when not engaged in overt conflict. This state of affairs narrows and impoverishes the experience of every individual in countless ways. An outward symbol of this restriction is found in the oft cited fact that eighty per cent of our national expenditure goes to pay for the results of past wars and preparing

كثيراً من قبل من أنّ ثمانين فى المائة من دخلنا الوطنى يصرف فى دفع نتائج الحروب الماضية والإعداد للحروب المستقبلة . لقد أصبحت شروط الخبرة ذات القيمة للفرد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالعلاقات المعقدة الاجتماعية والجماعية بحيث فقدت فردية الماضى معناها . سيظل الأفراد دائماً مركز الخبرة وكمالها ، ولكن ماهية الفرد الواقعة بالفعل فى حياة خبرته تعتمد على طبيعة الحياة الاجتماعية وحركتها . وهذا هو الدرس المأخوذ من نظمنا الاقتصادية والدولية على حد سواء .

وليست الأخلاق موضوعاً قائماً بذاته ، لأنها ليست مبحثاً أو قسماً بذاته، بل نهاية تيار جميع القوى المتدفقة فى الحياة. فالقوانين التى قامت عليها الغايات والقواعد الثابتة واللامتغيرة قد انهارت بالضرورة إزاء العلم والمجتمع المتغيرين. وإنما يمكن أن تبرز أخلاق جديدة ومثمرة من النظر فى حقائق الروابط البشرية ، وعلم النفس وعلم الاجتماع آخذان فى تقديم الوسائل لهذا البحث . ولسنا نجد لازدراء التجربة فى أى ميدان مثل ما نجد ههنا من نتائج مفجعة ، إذ لم يوجد

---

for future wars. The conditions of a vitally valuable experience for the individual are so bound up with complex, collective, social relationships that the individualism of the past has lost its meaning. Individuals will always be the center and the consummation of experience, but what an individual actually is in his life-experience depends upon the nature and movement of associated life. This is the lesson enforced by both our economic and our international systems.

Morals is not a theme by itself because it is not an episode nor department by itself. It marks the issue of all the converging forces of lfe. Codes that set up fixed and unchanging ends and rules have necessarily relaxed in the face of changing science and society. A new and effective morals can emerge only from an exploration of the realities of human association. Psychology and the social disciplines are beginning to furnish the instrumentalities of this inquiry. In no field has disrespect for experience had more disastrous consequences, for in no other has there been such waste. The experience of the past is largely thrown away. There has been no deliberate, cumulative process, no systematic transmission of what is learned in

فى أى ميدان آخر مثل هذا الخسران ، فقد ألقى إلى حد ٍّ كبير بتجارب الماضى جانباً ، لم يعدلها مجرى مقصود متجمع ، ولا انتقال منظم لما تعلمه الناس فى صلاتهم وعلاقاتهم ببعض ، فظن أن توارث القواعد الثابتة والغايات الثابتة يكفى . وإنما يمكن أن يبدأ التقدم الأخلاقى المنظم حين تفحص وتوازن نتائج جميع التجارب الداخلة فى الروابط البشرية ، كما يجرى الآن فى تجارب العلم على العالم الطبيعى .

ونحن نعنى عادة فى الكلام الجارى بالأخلاق الأمور الخاصة بالعلاقات الجنسية . ولا شك أن ظواهر هذه الفترة التى نعيش فيها والمتميزة بالتبادل الشديد لا تمدنا بمادة كافية نقيم على أساسها التنبؤ والبصر بالمستقبل . غير أنه من الواضح أن القوانين التى لا تزال سارية ً اسمياً هى ثمرة ظروف من طرف واحد ومحدودة . والأفكار السائدة فى الوقت الحاضر عن الحب والزواج والأسرة تكاد تكون كلها من خَلْق الذكور ، وهى كجميع اهتمامات الإنسان التى يصوغها مُثُلاً والتى تعبر عن جانب واحد غالب من الخبرة ، تكون رومانتيكية نظراً ،

---

the contacts and intercourse of individuals with one another. It has been thought enough to hand on fixed rules and fixed ends. Controlled moral progress can begin only where there is the sifting and communication of the results of all relevant experiences of human association, such as now exists as a matter of course in the experiences of science with the natural world.

In popular speech, morals usually signifies matters of sex relationship. Phenomena of a period of acute transition like those of the present are poor material upon which to base prediction and foresight. But it is clear that the codes which still nominally prevail are the result of one-sided and restricted conditions. Present ideas of love, marriage, and the family are almost exclusively masculine constructions. Like all idealizations of human interests that express a dominantly one-sided experience, they are romantic in theory and prosaic in operation. Sentimental idealization on one side has its obverse in a literally con-

دارجة عملا . فللتمثل العاطفى المتحيز وجه آخر ينعكس فى نظام قانونى حرفى . ولقد غرقت حقائق العلاقات بين الرجال والنساء والأطفال فى هذا المزيج من العاطفية والقانونية . وليست حرية المرأة المتزايدة إلا ثمرة الأخلاق الأكثر واقعية والأكثر إنسانية . وستحصل على حرية جديدة ، ولكنها كذلك ذات قسوة جديدة ، إذ تعززها حقائق الحياة المترابطة التى تخضع للبحث الدقيق والمنظم ، لا للحياة التى هى مزيج من العرف ونظام مهلهل من القانون والعاطفة .

٦

أهم خاصة فكرية للعصر الحاضر هو يأسه من بلوغ أى فلسفة إنشائية — لا الفلسفة بمعناها الفنى ، بل بمعنى أنها نظرة موحدة واتجاه موحد . فقد جرى تقدم القرن الماضى أشواطاً بعيدة بحيث أصبحنا الآن نحس باهتزاز أركان المعتقدات القديمة وانقلابها . فبقى من واجبنا تكوين نظرة جديدة

---

ceived legal system. The realities of the relationships of men, women, and children to one another have been submerged in this fusion of sentimentalism and legalism. The growing freedom of women can hardly have any other outcome than the production of more realistic and more human morals. It will be marked by a new freedom, but also by a new severity. For it will be enforced by the realities of associated life as they are disclosed to careful and systematic inquiry, and not by a combination of convention and an exhausted legal system with sentimentality.

VI.

The chief intellectual characteristic of the present age is its despair of any constructive philosophy — not just in its technical meaning. but in the sense of any integrated outlook and attitude. The developments of the last century have gone so far that we are now aware of

متماسكة عن الطبيعة والإنسان تستند إلى الوقائع المطابقة للعلم والشروط الاجتماعية الراهنة . ولقد كان فيما يبدو للعصر الذى نسميه بالعصر الفكتورى مثل هذه الفلسفة . كانت فلسفة أمل ، وتقدم ، وتحوى كل ما نسميه بالفلسفة التحررية . ولكن الإحساس المتزايد بالمشكلات الاجتماعية التى لم تحل والتى زادت الحرب من حدتها قد زعزع إيماننا ، وأصبح من المستحيل استعادة مزاج ذلك العصر .

ونتيجة هذا كله دَفْعُ الأوهام عن جميع الأفكار الشاملة والوضعية . وأصبح وجود مثل عليا بناءة يؤخذ على أنه تسليم بأن الإنسان يعيش فى عالم من الأوهام . لقد فقدنا ثقتنا فى العقل لأننا تعلمنا أن الإنسان فى أساسه عبدٌ للعادة والانفعال. والفكرة القائلة بأن العادات والدوافع أنفسها يمكن أن تصبح بصيرة على أى نطاق واسع واجتماعى ليست إلا وهماً آخر . ذلك أننا حين فقدنا الثقة فى آمال الماضى وأمانيه أصبحنا نستخف بجميع الخطط والسياسات البعيدة المدى. أما أن نفس المعرفة التى تمكننا من تبين الصفة الوهمية للآمال والأمانى الماضية — وهى معرفة تكذب

---

the shock and overturn in older beliefs. But the formation of a new, coherent view of nature and man based upon facts consonant with science and actual social conditions is still to be had. What we call the Victorian Age seemed to have such a philosophy. It was a philosophy of hope, of progress, of all that is called liberalism. The growing sense of unsolved social problems, accentuated by the war, has shaken our faith. It is impossible to recover its mood.

The result is disillusionment about all comprehensive and positive ideas. The possession of constructive ideals is taken to be an admission that one is living in a realm of fantasy. We have lost confidence in reason because we have learned that man is chiefly a creature of habit and emotion. The notion that habit and impulse can themselves be rendered intelligent on any large and social scale is felt to be only another illusion. Because the hopes and expectations of the past have been discredited, there is cynicism as to all far-reaching plans and policies. That the very knowledge which enables us to detect the illusory character

الذين كانوا يتمسكون بتلك الآمال — قد تمكننا من تكوين أغراض وأمانى تقوم على أساس أفضل . فشىء قد غفل الناس عنه .

الحق أن التباين مع تفاؤل العصر الفكتورى له دلالته فيما يختص بالحاجة إلى طراز جد مختلف من الفلسفة ، وإمكان وجودها . لأن ذلك العصر لم يتساءل عن الصحة الجوهرية للأفكار القديمة ؛ ولكنه اعترف بأن العلم الجديد يتطلب تطهيراً معيناً للمعتقدات المتوارثة — مثال ذلك إبعاد فكرة ما هو فائق على الطبيعة . ولكن الفكر الفكتورى فى الأغلب كان يتصور الشروط الجديدة كما لو أنها وضعت فى أيدينا أدوات مثمرة لتحقيق مثل عليا قديمة . إلا أن الذعر والقلق المميزين للعصر الحاضر يدلان على أن المثل القديمة ذاتها قد تزعزعت ، وبدلا من أن يمدنا العلم والتكنولوجيا بوسائل أفضل تسمح باستمرار تلك المثل ؛ زعزعا ثقتنا فى جميع المعتقدات والأغراض الواسعة والشاملة .

ومع ذلك فمثل هذه الظاهرة عابرة ، لأن أثر القوى الجديدة فى الوقت الراهن

---

of past hopes and aspirations — a knowledge denied those who held them — may enable us to form purposes and expectations that are better grounded, is overlooked.

In fact, the contrast with the optimism of the Victorian Age is significant of the need and possibility of a radically different type of philosophy. For that era did not question the essential validity of older ideas. It recognized that the new science demanded a certain purification of traditional beliefs — such, for example, as the elimination of the supernatural. But in the main, Victorian thought conceived of new conditions as if they merely put in our hands effective instruments for realizing old ideals. The shock and uncertainty so characteristic of the present marks the discovery that the older ideals themselves are undermined. Instead of science and technology giving us better means for bringing them to pass, they are shaking our confidence in all large and comprehensive beliefs and purposes.

Such a phenomenon is, however, transitory. The impact of the new

سلبي . ذلك أن الإيمان بالسلطان الإلهي والسلطة الإلهية مما كانت الحضارة الغربية تثق فيهما ، والأفكار الموروثة عن النفس ومصيرها والوحي الثابت والنظم الكاملة الثبات والتقدم الذاتي ، كل أولئك أصبح من المستحيل على ذوى العقول المثقفة في العالم الغربي قبوله ، وكان من الطبيعي نفسانياً أن يؤدى ذلك إلى انهيار الإيمان بجميع الأفكار المنظمة والموجهة الأساسية . وأصبح الشك علامة الرجل المتعلم بل مزاجه . وعظُم أثره لأنه ليس مُوَجَّهاً نحو هذه المسألة أو تلك من العقائد القديمة ، بمقدار ما هو تحيز ضد أي نوع من الأفكار العظيمة الأثر وإنكار للاشتراك المنظم من ناحية مثل هذه الأفكار في التوجيه المستنير للأمور .

وفي هذا السياق من الظروف يكون لفلسفة الخبرة النابعة من العلم والتكنيك أهميتها ، كما أن انهيار الأفكار التقليدية فرصة ترحب بها . إن إمكان حصول هذا النوع من الخبرة التي يتعاون فيها العلم والفن للتأثير في الصناعة والسياسة والدين والحياة المنزلية وعلى العلاقات الإنسانية بوجه عام هو نفسه شيء جديد ،

---

forces is for the time being negative. Faith in the divine author and authority in which Western civilization confided, inherited ideas of the soul and its destiny, of fixed revelation, of completely stable institutions, of automatic progress, have been made impossible for the cultivated mind of the Western world. It is psychologically natural that the outcome should be a collapse of faith in all fundamental organizing and directive ideas. Skepticism becomes the mark and even the pose of the educated mind. It is the more influential because it is no longer directed against this and that article of the older creeds but is rather bias against any kind of far-reaching ideas, and a denial of psytematic participation on the part of such ideas in the intelligent direction of affairs.

It is in such a context that a thoroughgoing philosophy of experience, framed in the light of science and technique, has its significance. For it, the breakdown of traditional ideas is an opportunity. The possibility of producing the kind of experience in which science and the arts are

لم نألفه حتى كفكرة ، ولكن الإيمان به ليس حلماً ولا باطلا أقيم الدليل على بطلانه . إن هذه الخبرة إيمان ، وتحقيق هذا الإيمان يكون فى المستقبل حين نعمل على مدى أوسع فى ضوء ما تم عمله من الأمور . ولكن تصورها باعتبار أنها إمكان ينمو فى داخل مجموعة متماسكة من الأفكار النقدية والإنشائية يكون فلسفة ، واتجاهاً منظماً من النظر والتأويل والبناء . إن الإيمان الفلسفى من حيث إنه نزعة إلى العمل إنما يمكن محاولته وتجربته فى العمل . ولا أعرف بديلا آخر قادراً على الحياة فى الوقت الحاضر لمثل هذه الفلسفة التى أشرت إليها .

---

brought unitedly to bear upon industry, politics, religion, domestic life, and human relations in general, is itself something novel. We are not accustomed to it even as an idea. But faith in it is neither a dream nor a demonstrated failure. It is a faith. Realization of the faith, so that we may work in larger measure by sight of things achieved, is in the future. But the conception of it as a possibility when it ks worked out in a coherent body of ideas, critical and constructive, forms a philosophy, an organized attitude of outlook, interpretation, and construction. A philosophic faith being a tendency to action, can be tried and tested only in action. I know of no viable alternative in the present day to such a philosophy as has been indicated.

الفن والحضارة

التجربة الجمالية مظهر للحياة وتسجيل لها واحتفال بها فى حضارة ما، وهى وسيلة لترقية تقدمها ، وهى إلى ذلك الحكم النهائى على صفة هذه الحضارة . ذلك أن التجربة الجمالية فى الوقت الذى يبتدعها أفراد ويستمتع بها آخرون، فهؤلاء وهؤلاء إنما يكونون على هذه الحالة فى مضمون خبرتهم بسبب الثقافات التى يشاركون فيها .

وهناك عناصر عابرة وأخرى باقية فى الحضارة . والعناصر الباقية ليست منفصلة ، لأنها وظائف لكثرة كثيرة من الأحداث الجارية التى تنتظم فى معان تكوّن العقول . والفن هو القوة العظمى التى تحقق هذا التماسك . فالأفراد أصحاب العقول يذهبون واحداً بعد آخر ، على حين أن الآثار التى أودعت فيها المعانى وعبر عنها تعبيراً موضوعياً تبقى ، وتصبح جزءاً من البيئة ، والتفاعل مع هذا الوجه من البيئة هو محور الاستمرار المتصل فى حياة الحضارة .

Art And Civilisation*

Esthetic experience is a manifestation, a record and celebration of the life of a civilization, a means of promoting its development, and is also the ultimate judgment upon the quality of a civilization. For while it is produced and is enjoyed by individuals, those individuals are what they are in the content of their experience because of the cultures in which they participate.

There are transient and there are enduring elements in a civilization. The enduring forces are not separate; they are functions of a multitude of passing incidents as the latter are organized into the meanings that form minds. Art is the great force in effecting this consolidation. The individuals who have minds pass away one by one. The works in which meanings have received objective expression endure. They become part of the environment, and interaction with this phase of the environ-environment is the axis of continuity in the life of civilization. The ordinances of religion and the power of law are efficacious as they are

---

(*) In **Art As Experience**, by *John Dewey*, N.Y. 1934, pp. 326-327, Ch. XIV.

إن أوامر الدين وقوة القانون تكون فعّالة حين تلبس رداءً من الفخامة والهيبة والعظمة هى من عمل الخيال . وإذا كانت التقاليد الاجتماعية شيئاً أكثر من مجرد أساليب خارجية للسلوك فإنما ذلك بسبب تشبعها بالقصص والمعانى المنقولة . وكل فن هو بشكل مّا أداة لهذا النقل ، أما آثاره فليست جزءاً ذا بال من المادة المتشبعة به .

إن مجد الإغريق ، وعظمة الرومان ، تلخصان لمعظم الناس ، إن لم يكن للناس جميعاً فيما عدا دارس التاريخ ، تلك الحضارتين ، والمجد والعظمة صفتان جماليتان . ومصر القديمة — فيما عدا دارس تاريخها القديم — هى بالنسبة لنا آثارها ومعابدها وآدابها . إن تواصل الثقافة فى انتقالها من حضارة إلى أخرى وفى جريانها داخل الثقافة على حد سواء شروط يقوم على الفن أكثر من أى شيء آخر . فهذه طروادة إنما تعيش فى خواطرنا بالشعر وبالآثار الفنية التى اكتشفت من أطلالها . والحضارة المينوية هى فى الوقت الحاضر آثارها الفنية . ولقد ذهبت آلهة الوثنيين وطقوسهم وطواها الزمان ولا تزال مع ذلك باقية إلى اليوم فيما نستخدمه من بخور ونيران وأثواب وأعياد . ولو أن الرسائل التى ابتدعت فى أكبر الظن

---

clothed with a pomp, a dignity and majesty that are the work of imagination. If social customs are more than uniform external modes of action, it is because they are saturated with story and transmitted meaning. Every art in some manner is a medium of this transmission while its products are no inconsiderable part of the saturating matter.

"The glory that was Greece and the grandeur that was Rome" for most of us, probably for all but the historical student, sum up those civilizations; glory and grandeur are esthetic. For all but the antiquarian, ancient Egypt is its monuments, temples and literature. Continuity of culture in passage from one civilization to another as well as within the culture, is conditioned by art more than by any other one thing. Troy lives for us only in poetry and in the objects of art that have been recovered from its ruins. Minoan civilization is today its products of art. Pagan gods and pagan rites are past and gone and yet endure in

لتسهيل المعاملات التجارية لم تتطور إلى أدب ، لبقيت حتى الآن أدوات تكنيكية ، وكنا نحن أنفسنا نعيش وسط ثقافة لا تكاد تسمو على ثقافة أجدادنا المتوحشين . ولو أنك استبعدت الطقوس والشعائر ، وما نما عنهما من تمثيل إيمائى ، ورقص ، وغناء ، وآلات موسيقية تصحبه ، واستبعدت الأدوات والأوانى المستعملة فى الحياة اليومية والتى شكلت على نموذج حياة الجماعة وطبعت بطابعها الذى ظهر فى الفنون الأخرى ، لغرقت أحداث الماضى السحيق فى غياهب النسيان .

ولا نود أن نخرج عن موضوعنا بأكثر من الإشارة فى خطوط عريضة إلى وظيفة الفنون فى الحضارات القديمة . ولكن الفنون التى شادت بها الشعوب البدائية ذكرى عاداتها ومؤسساتها ونقلتها ، تلك الفنون التى كانت جماعية ، هى المنبع الذى نشأت منه جميع الفنون الجميلة . فقد كانت النماذج التى تميزت بها الأسلحة ، والسجاجيد ، والأغطية ، والسلال ، والأوانى ، علامات على وحدة القبيلة.

---

the incense, lights, robes, and holidays of the present. If letters devised for the purpose, presumably, of facilitating commercial transactions, had not developed into literature, they would still be technical equipments, and we ourselves might live amid hardly a higher culture than that of our savage ancestors. Apart from rite and ceremony, from pantomime and dance and the drama that developed from them, from dance, song and accompanying instrumental music, from the utensils and articles of daily living that were formed on patterns and stamped with insignia of community life that were akin to those manifested in the other arts, the incidents of the far past would now be sunk in oblivion.

It is out of the question to do more than suggest in bare outline the function of the arts in older civilizations. But the arts by which primitive folk commemorated and transmitted their customs and institutions, arts that were communal, are the sources out of which all fine arts have developed. The patterns that were characteristic of

ويعتمد عالم الأنثربولوجيا فى الوقت الحاضر على النموذج المنقوش على هراوة أو المرسوم على كأس ليحدد أصلها . كانت الطقوس والشعائر وكذلك الأساطير تربط الأحياء والأموات فى شركة عامة . وكانت هذه الأمور جميلة ولكنها كانت تنطوى على شيء أكثر من الجمال ، فطقوس الحداد تعبر عن شيء أكثر من الحزن ، ورقصات الحرب والحصاد أكثر من مجرد استجماع الطاقة لتأدية العمل المطلوب ، والسحر أكثر من مجرد وسيلة لإخضاع قوى الطبيعة لأمر الإنسان ، والولائم أكثر من مجرد إشباع للجوع . لقد ربطت كل من هذه الصور الجماعية للنشاط ما هو عملى واجتماعى وتربوى فى كيان موحد له صورة جمالية ، وأدمجت القيم الاجتماعية فى الخبرة بطريقة عظيمة الأثر ، وربطت الأمور الظاهرة الأهمية والتى تؤدى فى العلانية بحياة الجماعة الأساسية . كان الفن « فى » هذه الأمور لأن هذه الألوان من النشاط كانت تطابق حاجات وشروط الخبرة العميقة المنحدرة مع ذاكرة الزمان . ولكنها كانت أكثر من مجرد

---

weapons, rugs and blankets, baskets and jars were marks of tribal union. Today the anthropologist relies upon the pattern carved on a club, or painted on a bowl to determine its origin. Rite and ceremony as well as legend bound the living and the dead in a common partnership. They were esthetic but they were more than esthetic. The rites of mourning expressed more than grief; the war and harvest dance were more than a gathering of energy for tasks to be performed; magic was more than a way of commanding forces of nature to do the bidding of man; feasts were more than a satisfaction of hunger. Each of these communal modes of activity united the practical, the social, and the educative in an integrated whole having esthetic form. They introduced social values into experience in the way that was most impressive. They connected things that were overtly important and overtly done with the substantial life of the community. Art was *in* them, for these activities conformed to the needs and conditions of the most intense, most readily grasped and longest remembered experience. But they were more than just art, although the esthetic strand was ubiquitous.

فن ، على الرغم من أن طابع الجمال كان سائداً فى كل مكان .

وفى أثينا ، التى نعدها بلا نزاع موطن الشعر الحماسى والغنائى ، ومقر فنون الدراما والبناء والنحت ، لم تكن لتفهم فكرة الفن للفن ، كما بينت من قبل ، إن قسوة أفلاطون على هوميروس وهزيود كانت فيما يبدو شديدة ، ولكنهما كانا معلمى الشعب . ويشبه حملاته على الشعراء ما يوجهه بعض النقاد فى العصر الحاضر إلى بعض الكتابات المسيحية بسبب ما يعزونه إليها من تأثير أخلاقى سيئ . وما كان يطلبه أفلاطون من رقابة على الشعر والموسيقى هو ضريبة للأثر الاجتماعى بل السياسى الذى حققته تلك الفنون . كانت الدراما تمثل فى أيام الأعياد ، وكان حضورها عبادة مدنية . وكان البناء فى جميع صوره الهامة عاماً لا منزلياً ، وكان أقل خضوعاً للصناعة والمال والتجارة .

In Athens, which we regard as the home par excellence of epic and lyric poetry, of the arts of drama, architecture and sculpture, the idea of art for art's sake would not, as I have already remarked, have been understood. Plato's harshness toward Homer and Hesiod seems strained. But they were the moral teachers of the people. His attacks upon the poets are like those which some critics of the present day bring against portions of Christian scriptures because of evil moral influence attributed to them. Plato's demand of consorship of poetry and music is a tribute to the social and even political influence exercised by those arts. Drama was enacted on holy-days; attendance was of the nature of an act of civic worship. Architecture in all its significant forms was public, not domestic, much less devoted to industry, banking, or commerce.

الهرب من الخطر

لما كان الإنسان يعيش فى عالم محفوف بالمخاطر فلا جرم أن يطالب الأمن الذى سلك إلى تحقيقه طريقين ، بدأ أحدهما بمحاولة استرضاء القوى التى تحيط به وتحدد مصيره ، وأفصح عن ذلك بالابتهال والتضحية وممارسة الطقوس الدينية والعبادة السحرية . ولم يلبث أن استبدل على مر الزمن هذه الأساليب الغليظة ، فرأى أن القلب الخاشع أكثر إرضاء من التضحية بالثيران والأبقار ، وأن توجيه السريرة الباطنة نحو التوقير والإخلاص أوفق من أداء الشعائر الظاهرة . وإذا كان لم يتيسر للمرء أن يقهر القدر فقد كان فى استطاعته بمحض إرادته أن يتحالف وإياه ، فوضع يده فى يد القوى التى تجلب الحظ الحسن ليتسنى له وإن كان فى أشد الآلام أن يتجنب الهزيمة ، بل لعله يفوز وهو فى قلب المهالك.

ESCAPE FROM PERIL *

Man who lives in **a** world of hazards is compelled to seek for security. **He has sought to attain it** in two ways. One of them began with an **attempt to propitiate the** powers which environ him and determine **his destiny. It expressed** itself in supplication, sacrifice, ceremonial **rite and magical cult.** In time these crude methods were largely **displaced. The sacrifice of a** contrite heart was esteemed more pleasing **than that of bulls and oxen;** the inner attitude of reverence and devotion **more desirable than external** ceremonies. If man could not conquer **destiny he could willingly** ally himself with it; putting his will, even **in sore affliction, on the side** of the powers which dispense fortune, he **could escape defeat** and might triumph in the midst of destruction.

(*) In The Quest for Certainty, by *John Dewey*, London, 1929 Chap I. Escape **from Peril, pp. 7-14.**

أما الطريق الآخر فهو اختراع الفنون التى يسخر بها الإنسان قوى الطبيعة كى تعمل لصالحه . ألا ترى أن الإنسان يشيد حصناً من الظروف والقوى ذاتها التى تهدده ، ويبنى الملاجئ التى يلوذ بها ، وينسج اللباس ، ويتخذ من النار صديقاً له لا عدواً ، وينشئ هذه الفنون المعقدة القائمة على الحياة المترابطة . وهذه هى طريقة تغيير العالم بالأفعال ، كما أن الطريقة الأخرى هى تغيير النفس بالفكرة والانفعال . ومن الغريب أن سيطرة الإنسان التى سما بها على نفسه عن طريق السيطرة على الطبيعة كانت ضئيلة ، على حين أحس بطريقة الفعل تتجلى فى كبرياء خطير بل تحد للقوى مهما يكن أمرها . وقد تأرجح الأقدمون بين النظر إلى الفنون أهى هبة من الآلهة أم استغلال لمواهب البشر . ويشهد كلا الرأيين بوجود شىء خارق فى الفنون، إما أنه أسمى من الإنسان أو غير طبيعى . مهما يكن من شىء فإن الذين تنبأوا بأن الإنسان يبنى بالفنون عن طريق السيطرة على قوى الطبيعة دولة تقوم على النظام والعدل والجمال كانوا قلة قليلة وقل الاكتراث بها .

The other course is to invent arts and by their means turn the powers of nature to account; man constructs a fortress out of the very conditions and forces which threaten him. He builds shelters, weaves garments, makes flame his friend instead of his enemy, and grows into the complicated arts of associated liging. This is the method of changing the world through action, as the other is the method of changing the self in emotion and idea. It is a commentary on the slight control man has obtained over himself by means of control over nature, that tha method of action has been felt to manifest dangerous pride, even defiance of the powers which be. People of old wavered between thinking arts to be the gift of the gods and to be an invasion of their prerogatives. Both versions testify to the sense of something extraordinary in the arts, something either superhuman or unnatural. The souls who have predicted that by means of the arts man might establish a kingdom of order, justice and beauty through mastery of nature's energies and laws have been few and little heeded.

ولقد كان الناس فى غاية السعادة بالاستمتاع بثمار مثل هذه الفنون التى يملكونها ، وازداد انقطاعهم فى العصور الحديثة إلى الإكثار منها ، غير أنَّ هذا المجهود قد ارتبط بشك عميق فى الفنون باعتبار أنها طريقة تعالج مخاطر الحياة الخطيرة . وإن كنت فى ريب من صدق هذه الحقيقة فانظر إلى فكرة العمل والحط من قدرها . وكان الفلاسفة يمجدون منهج التغيير فى الأفكار الشخصية على حين كان رجال الدين يرفعون من شأن التغيير فى عواطف القلب وهذه التغييرات وتلك كانت تمتدح لذاتها ، وقد تمتدح عرضاً بسبب ما يترتب عليها من تغيير فى الفعل . وكانت هذه التغييرات فى الأفعال تعد آيةً على تغيير فى الفكر والعاطفة لا على أنها طريقة لتبديل مسرح الحياة . أما الأمور التى أحدثت فيها الفنون تعديلا موضوعياً فكانت تعد فى مرتبة أدنى إن لم تكن مرتبة منحطة ، كما كانت تعد ألوان النشاط المرتبطة بها وضيعة . وعلة ذلك أن احتقار فكرة الأمور المادية قد تسلطت عليها ، أما الصفة الشريفة المرتبطة بفكرة

Men have been glad enough to enjoy the fruits of such arts as they possess, and in recent centuries have increasingly devoted themsélves to their multiplication. But this effort has been conjoined with a profound distrust of the arts as a method of dealing with the serious perils of life. Doubt as to the truth of this statement will be dispelled if one considers the disesteem in which the idea of practice has been held. Philosophers have celebrated the method of change in personal ideas, and religious teachers that of change in the affections of the heart. These conversions have been prized on their own account, and only incidentally because of a change in action which would ensue. The latter has been esteemed as an evidence of the change in thought and sentiment, not as a method of transforming the scene of life. The places in which the use of the arts has effected acual objective tranformation have been regarded as inferior, if not base, and the activities connected with them as menial. The disparagement attending the idea of the material has seized upon them. The honourable quality associated

« الروحانى » فقد اقتصرت على التغيير فى الجوانح الباطنة .

والفلاسفة هم الذين زرعوا فى النفوس الحط من منزلة الفعل والعمل والصنع ، غير أنهم على الرغم من دأبهم على هذا الانتقاص بتقريره وتبريره لم يكونوا هم الذين أنشأوه . ولا ريب أنهم كانوا يرفعون من شأن وظيفتهم حين كانوا يرفعون من شأن النظر على العمل . ومع ذلك فقد تحالفت على تحقيق هذا الغرض أمور كثيرة مستقلة عن موقف الفلاسفة . فقد كان العمل محفوفاً بالمخاطر ، مجهداً ، ومرتبطاً بلعنة قديمة . وكان يتم بالقسر وتحت ضغط الضرورة على حين كان النشاط الفكرى مرتبطاً بالفراغ . ولما كان النشاط العملى غير باعث على السرور فقد ألقى معظمه على كاهل العبيد والخدم ، وبذلك امتدت الضعة الاجتماعية التى التصقت بهذه الطبقة إلى العمل الذى يؤدونه . أضف إلى ذلك الارتباط الذى سار مع الزمن بين المعرفة والتفكير وبين المبادئ اللامادية والروحية ، وبين

---

with the idea of the "spiritual" has been reserved for change in inner attitudes.

The depreciation of action, of doing and making, has been cultivated by philosophers . But while philosophers have perpetuated the the derogation by formulating and justifying it, they did not originate it. They glorified their own office without doubt in placing theory so much above practice. But independently of their attitude, many things conspired to the same effect. Work has been onerous, toilsome, associated with a primeval curse. It has been done under compulsion and the pressure of necessity, while intellectual activity is associated with leisure. On account of the unpleasantness of practical activity, as much of it as possible has been put upon slaves and serfs. Thus the social dishonour in which this class was held was extended to the work they do. There is also the age-long association of knowing and thinking with immaterial and spiritual principles, and of the arts, of all practical activity in doing and making, with matter. For work is done with the body, by means of mechanical appliances, and is directed upon material things.

الفنون الخاصة بجميع النشاط العملى فى المصنع والعمل وبين المادة . ذلك أننا نؤدى بالبدن و بوسائل ميكانيكية العمل الذى ينصب على أشياء مادية . لقد امتدت السمعة السيئة التى نالت الفكر الخاص بالأمور المادية فى مقابل الفكر الخاص باللامادية حتى شملت كل شيء يقترن بالعمل .

ونستطيع أن نستمر فى الحديث على هذا المنوال . وقد يكون من المفيد أن نتتبع عبر الشعوب والثقافات التاريخ الطبيعى للأفكار الخاصة بالعمل وبالفنون ولكن يحسن أن نمضى إلى صميم غرضنا فنطرح هذا السؤال : لم هذا التمييز البغيض ؟ إن يسيراً من التأمل يبين أن المقترحات التى قدمناها على سبيل التفسير تحتاج هى ذاتها إلى تفسير . فالأفكار المستمدة من الطبقات الاجتماعية والانتفاضات العاطفية ، ولو أن لها بعض الأثر فى تعليل اعتقاد ما غير أنها لا تصلح أن تكون أسباباً تبرره . الحق أن ازدراء المادة والأجسام وتعظيم اللاماديات من الأمور التى ليست بينة بذاتها ، وسنبذل بعض الجهد لنتبين فى مناقشاتنا المقبلة أن الفكرة التى تربط التفكير والمعرفة بمبدإ ما أو قوة ما منفصلة

The disrepute which has attended the thought of material things in compariosn with immaterial thought has been transferred to everything associated with practice.

One might continue in this strain. The natural history of conceptions about work and the arts if it were traced through a succession of peoples and cultures would be instructive. But all that is needed for our purpose is to raise the question : Why this invidious discrimination ? A very little reflextion shows that the suggestions which have been offered by way of explanation themselves need to be explained. Ideas derived from social castes and emotional revulsions are hardly reasons to be offered in justification of a belief, although they may have a bearing on its causation. Contempt for matter and bodies and glorification of the immaterial are affairs which are not self-explanqtory. And, as we shall be at some pains to show later in the discussion, the idea which connects thinking and knowing with some principle or force that is

تماماً عن الصلة بالعالم الطبيعى، هى فكرة لن تثبت للفحص ، وبخاصة منذ اصطناع المنهج التجريبى اصطناعاً تاماً فى العلوم الطبيعية .

وللأسئلة التى نطرحها نتائج بعيدة الأثر . ما علة وما أثر القسمة الحادة بين النظر والعمل ؟ ولماذا نحط من قدر العمل وكذلك المادة والبدن ؟ وما أثر الأفعال التى تتجلى فى هذه الأمور المتعددة وهى الصناعة والسياسة والفنون الجميلة والأخلاق باعتبار أنها نشاط خارجى له نتائجه بدلا من تصورها مجرد اتجاه شخصى باطنى ؟ وكيف أثّر الفصل بين الفكر والعمل فى نظرية المعرفة ؟ وماذا كان بوجه خاص أثر ذلك فى تصور الفلسفة ومجراها ؟ وما هى القوى التى تعمل على تحطيم هذا الانفصال ؟ وماذا يحدث لو ألغى هذا الطلاق وارتبطت المعرفة بالعمل ارتباطاً باطناً ؟ وما الذى نحتاج إليه فى مراجعة النظرية التقليدية عن العقل والفكر والمعرفة ، وما التغيير الذى تتطلبه فكرة وظيفة الفلسفة ؟ وما التعديلات

---

wholly separate from connection with physical things will not stand examination, especially since the whole-hearted adoption of experi-experimental method in the natural sciences.

The questions suggested have far-reaching issues. what is the cause and the import of the sharp division between theory and practice ? Why should the latter be disesteemed along with matter and the body ? What has been the effect upon the various modes in which action is manifested : industry, politics, the fine arts, and upon morals conceived of as overt activity having consequences, instead of as mere inner personal attitude ? How has the separation of intellect from action affected the theory of knowledge ? What has been in particular the effect upon the conception and course of philosophy ? What forces are at work to break down the division ? What would the effect be if the divorce were annulled, and knowing and doing were brought into intrinsic connection with one another ? What revisions of the traditional theory of mind, thought and knowing would be required, and what change in the idea of the office of philosophy would be demandde

التى تترتب على ذلك فى العلوم المتصلة بالأوجه المتعددة للنشاط الإنسانى ؟

هذه الأسئلة تكوّن موضوع هذا الكتاب ، وتبين طبيعة المشكلات التى سنناقشها . وسنبحث بوجه خاص فى هذا الفصل الأول بعض الأسباب التاريخية التى من أجلها رُفِعت المعرفة فوق الصنع والعمل . وستنتهى هذه المرحلة من المناقشة بأنّ ترفع الفكر الخالص وما له من نشاط على الأمور العملية ، يرتبط أساساً بالبحث عن يقين مطلق وثابت . والسمة المميزة للنشاط العملى ، وهى سمة لازمة له بحيث لا يمكن استبعادها ، هو اللايقين الذى يحف به ، فلا حيلة لنا إلا أن نقول : افعل ، ولكن تحمل نتيجة مخاطرتك . ولا يمكن أن يبلغ الحكم عما سوف نؤديه من أعمال والاعتقاد فيها أكثر من مرتبة الرجحان المزعزع . ومع ذلك فقد خُيِّل إلى الناس أنهم قد يتخلصون بالفكر من مخاطر اللايقين .

ويتعلق النشاط العملى بمواقف فردية وفريدة لا تتكرر بالضبط أبداً ، ومن ثَمّ لا يمكن أن نحصل فيما يختص بها على ضمان كامل. وفضلا عن ذلك فكل

What modifications would ensue in the disciplines which are concerned with the various phases of human activity ?

These questions form the theme of this book, and indicate the nature of the problems to be discussed. In this opening chapter we shall consider especially some historic grounds for the elevation of knowledge above making and doing. This phase of the discussion will disclose that exaltation of pure intellect and its activity above practical affairs is fundamentally connected with the quest for a certainty which shall be absolute and unshakeable. The distinctive characteristic of practical activity, one which is so inherent that it cannot be eliminated, is the uncertainty which attends it. Of it we are compelled to say : Act, but act at your peril. Judgment and belief regarding actions to be performed can never attain more than a precarious probability. Through thought, however, it has seemed that men might escape from the perils of uncertainty.

Practical activity deals with individualized and unique situations which are never exactly duplicable and about which, accordingly, no

نشاط يتطلب التغير ، أما العقل تبعاً للمذهب التقليدى فقد يمكن أن يظفر « بالوجود » الكلى ، وهذا الوجود ما دام كليًّا فهو ثابت ولا يتغير ، أما حيث يكون هناك نشاط عملى فنحن بنى الإنسان داخلون كشركاء فى هذا المضمار ، وأخشى ما نخشاه أن ضعف الثقة وقلة التقدير المجتمعين حول ظننا بأنفسنا يتجمعان كذلك حول فكرتنا عن الأعمال التى نحن مشاركون فيها . لقد أفضى عدم ثقة الإنسان بنفسه إلى الرغبة فى الارتفاع فوق نفسه والذهاب إلى ما وراءها ، وظَنَّ أنه فى ميدان المعرفة الخالصة مستطيعٌ أن يبلغ هذا التسامى على نفسه .

ولا حاجة بنا إلى الإطناب فى ذكر الخطر الذى يحف بالعمل الظاهر للعيان . إن خلاصة الأمثال السائرة والحكم الجارية أن أفضل خطط الناس ما كانت كتجمع الفيران فى خفاء ، وأن الحظ هو الذى يقرر النجاح والفشل المنتظرين وليس ما نقصده ونعمله بأنفسنا . إن العواطف التى تملأ قلب المترقب لما لم يتم من عمله ، ومأساة المنهزم فى غرضه وأمله ، وفواجع الحوادث ، كل أولئك أمور دارجة تدور عليها تعليقات الناس على مسرح البشرية . إننا نستعرض الظروف

---

complete assurance is possible. All activity, morevoer, involves change. The intellect, however, according to the traditional doctrine, may grasp universal Being, and Being which is universal is fixed and immutable. Wherever there is practical activity we human beings are involved as partakers in the issue. All the fear, disesteem and lack of confidence which gather about the thought of ourselves, cluster also about the thought of the actions in which we are partners. Man's distrust of himself has caused him to desire to get beyond and above himself; in pure knowledge he has thought he could attain this self-transcendence.

There is no need to expatiate upon the risk which attends overt action. The burden of proverbs and wise saws is that the best laid plans of men as of mice gang agley. Fortune rather than our own intent and act determines eventual success and failure. The pathos of unfulfilled expectation, the tragedy of defeated purpose and ideals, the catastrophes of accident, are the commonplaces of all comment

وتقرر أحكم اختيار نستطيعه ، ثم نعمل ونلقى مصير هذا الاختيار على كاهل الحظ أو القدر أو العناية الإلهية . يقول لنا رجال الأخلاق : انظروا إلى الغاية حين تعملون ، ثم يخبروننا أن الغاية لا يقين فيها أبداً . فالحكم والتخطيط والاختيار مهما تبلغ من الكمال ، والعمل مهما يبلغ من إحكام التنفيذ ، ليست أبداً العوامل الوحيدة المحددة للنتيجة ، إذ ثمة قوى طبيعية لا تبالى وظروف غير منظورة تتدخل ويكون لها الكلمة النهائية . وكلما كان المصير أشد أهمية كانت كلمتها بالنسبة للأحداث المقبلة أعظم .

من أجل ذلك تطلع الناس إلى البحث عن عالم ليس فيه نشاط ظاهر ، وليست له نتائج خارجية . ولعب شعار « الأمن أولا » دوراً كبيراً فى إيثار المعرفة على العمل والصنع . أما الذين يلائمهم التفكير الخالص وعندهم من الفراغ والاستعداد ما يؤهلهم لمتابعة ما يؤثرونه ، فالسعادة الناشئة عن المعرفة سعادة لا تشوبها شائبة لأنها تتعلق بالمخاطر التى لا حيلة للعمل الظاهر فى الخلاص منها .

---

on the human scene. We survey conditions, make the wisest choice we can; we act, and we must trust the rest to fate, fortune or providence. Moralists tell us to look to the end when we act and then inform us that the end is always uncertain. Judging, planning, choice, no matter how thoroughly conducted, and action no matter how prudently excuted, never are the sole determinants of any outcome. Alien and indifferent natural forces, unforesceable conditions, enter in and have a decisive voice. The more important the issue, the greater is their say as to the ulterior event.

Hence men have longed to find a realm in which there is an activity which is not overt and which has no external consequences. "Safety first" has played a large rôle in effecting a preference for knowing over doing and making. With those to whom the process of pure thinking is congenial and who have the leisure and the aptitude to pursue their preference, the happiness attending knowing is unalloyed; it is not entangled in the risks which overt action cannot escape. Thought has

وقد زعموا أن الفكر نشاط باطنى خالص يصدر عن ذاتية العقل وحده ، و « العقل » طبقاً للمذهب التقليدى الكلاسيكى كامل فى ذاته ومكتف بذاته . وقد يترتب العمل الظاهر على أفعال العقل ولكن بطريق خارجى ، وهو طريق ليس ذاتياً ملازماً لكمالها . وما دام النشاط العقلى كاملا بذاته فلا حاجة له إلى مظهر خارجى يتجلى فيه . ويرجع السبب فى الفشل والخيبة إلى حوادث عرضية تصدر عن عالم من الوجود غريب جموح أدنى . فالمصير الخارجى للفكر يلقى فى عالم خارجى عنه ، ولكنه عالم لا يخدش بأى حال سمو الفكر والمعرفة وكمالهما فى طبيعتهما الباطنة .

وهكذا نظر الناس إلى الفنون التى بها يبلغون ما يمكن من الأمن العملى نظراً أحط . فالأمن الذى تقدمه نسبى ، ناقص أبداً ، ومحفوف بأخطار الظروف الخارجية . بل قد ينعون على الإكثار من الفنون باعتبار أنها مصدر لمخاطر جديدة إذ كل فن منها يتطلب ما يلزمه من وسائل لوقايته . وكل منها حين يجرى مجرى

---

been alleged to be a purely inner activity, intrinsic to mind alone; and according to traditional classic doctrine, "mind" is complete and self-sufficient in itself. Overt action may follow upon its operations but in an external way, a way not intrinsic to its completion. Since rational activity is complete within itself it needs no external manifestation. Failure and frustration are attributed to the accidents of an alien, intractable and inferior realm of existence. The outer lot of thought is cast in a world external to it, but one which in no way injures the supremacy and completeness of thought and knowledge in their intrinsic natures.

Thus the arts by which man attains such practical security as is possible of achievement are looked down upon. The security they provide is relative, ever incomplete, at the risk of untoward circumstance. The multiplication of arts may even be bemoaned as a source of new dangers. Each of them demands its own measures of protection. Each one in its operation brings with it new and unexpected consequences

العمل يجلب معه نتائج جديدة غير متوقعة لها مخاطرها التى لم نعد أنفسنا لها . والبحث عن يقين هو بحث عن سلام مضمون ، عن أمر لا يتصف بالخطر ولا يظاله الخوف الذى يلقيه العمل . وليس اللايقين من حيث هو كذلك هو الذى يبغضه الناس ، بل ما يقحمنا فيه الريب من أخطار الشرور . ولو كان فى الريب الذى إنما يؤثر على تفصيلات النتائج التى نجربها ضمان للذة ، ما كان مؤلماً لاذعاً ، بل كان مصدراً لحماسة المخاطرة ولذة التعدد . أما البحث عن يقين كامل فلا يمكن أن يتم إلا فى المعرفة الخالصة وحدها . وهذا هو قول معظم تراثنا الفلسفى الجارى .

وعلى حين اتخذ المذهب التقليدى كما سنرى فيما بعد سبيله إلى كل دعوى وكل موضوع ، وأصبح يحدد الشكل الخاص بتيار المسائل والنتائج المتعلقة بالعقل والمعرفة ؛ فقد نشك إذا تخلصنا فجأة من عبء الماضى الموروث أيمكننا على أساس الخبرة الحاضرة أن نصطنع النظرة الوضيعة عن العمل ، والنظرة المتعالية عن المعرفة المنفصلة عن العمل كما يمليها المذهب التقليدى . ذلك أن الإنسان على

---

having perils for which we are not prepared. The quest for certainty is a quest for a peace which is assured, an object which is unqualified by risk and the shadow of fear which action casts. For it is not uncertainty *per se* which men dislike, but the fact that uncertainty involves us in peril of evils. Uncertainty that affected only the detail of consequences to be experienced provided they had a warrant of being enjoyable would have no sting. It would bring the zest of adventure and the spice of variety. Quest for complete certainty can be fulfilled in pure knowing alone. Such is the verdict of our most enduring philosophic tradition.

While the tradition has, as we shall see later, found its way into all themes and subjects, and determines the form of current problems and conclusions regarding mind and knowledge, it may be doubted whether if we were suddenly released from the burden of tradition we should, on the basis of present experience, take the disparaging view of practice and the exalted view of knowledge apart from action which

الرغم من المخاطر الجديدة التى أقحمته فيها آلات فنونه الجديدة المتعلقة بالإنتاج والنقل قد تعلم أن يلعب بمصادر الخطر ، بل إنه ليسعى إلى استخراجها حين سئم من الضجر برتابة الحياة الشديدة التحصن . خذ مثلا التغير الهائل الذى يجرى بالنسبة إلى منزلة المرأة ، فهو نفسه دليل على تغيير فى الاتجاه نحو قيمة الحماية كغاية فى ذاتها . لقد بلغنا على الأقل فى هامش شعورنا شيئاً من الإحساس بالثقة ، إنه الإحساس بأن السيطرة على ظروف الحظ الأساسية بدأت إلى حد كبير تأخذ طريقها إلى أيدينا ، فأصبحنا نعيش مستظلين بحماية آلاف من الفنون ، وابتدعنا مشروعات للتأمين تخفف من حدة الشرور المتزايدة وتبددها . ولو وضع حد للمخاوف التى تخلفها الحروب فى طريقها ، فقد يمكننا القول مطمئنين : إن الإنسان الغربى المعاصر إذا تخلص تماماً من سائر المعتقدات القديمة عن المعرفة والسلوك فقد يزعم بدرجة معقولة من الثقة أن فى طوقه بلوغ مرتبة معقولة من الأمن فى الحياة .

---

tradition dictates. For man, in spite of the new perils in which the machinery of his new arts of production and transportation have involved him, has learned to play with sources of danger. He even seeks them out, weary of the routine of a too sheltered life. The enormous change taking place in the position of women is itself, for example, a commentary on a change of attitude toward the value of protection as an end in itself. We have attained, at least subconsciously, a certain feeling of confidence; a feeling that control of the main conditions of fortune is to an appreciable degree passing into our own hands. We live surrounded' with the protection of thousands of arts and we have devised schemes of insurance which mitigate and distribute the evils which accrue. Barring the fears which war leaves in its train, it is perhaps a safe speculation that if contemporary western man were completely deprived of all the old beliefs about knowledge and actions, he would assume, with a fair degree of confidence, that it lies within his power to achieve a reasonable degree of security in life.

هذا اقتراح نظرى لا حاجة إلى حجة فى قبوله ، وإنما ترجع قيمته إلى أنه يشير إلى الظروف الأولى التى كان الإحساس فيها بالحاجة إلى ضمان هو الانفعال الغالب ؛ إذ لم يكن لدى الإنسان البدائى شىء من الفنون المحكمة الصنعة الخاصة بالوقاية والاستعمال مما نستمتع به الآن ، ولم تكن له ثقة فى قواه الشخصية حين كان يدعمها بآلات الفنون . كان يعيش فى ظروف معرض فيها إلى غير حد للهلاك ، وكانت تعوزه فى الوقت نفسه وسائل الدفاع التى أصبحت اليوم أمراً مألوفاً . فمعظم آلاتنا وأدواتنا البسيطة لم تكن موجودة ، ولم يكن هناك بصر دقيق بالمستقبل ، بحيث واجه الإنسان قوى الطبيعة فى حالة من العرى أكثر من الحالة الطبيعية ، فهو محفوف بأخطار لا تعرف رحمة ، اللهم فى بعض الظروف الحميدة . وترتب على ذلك أن أحاط الغموض بتجارب الخير والشر ، ولم يكن فى الإمكان تتبعها حتى تبلغ أسبابها الطبيعية ؛ فكان يبدو أنها مقدورات وهبات ونوازل تصدر عن قوى ليس فى الاستطاعة السيطرة عليها ، ثم إن الأزمات التى

This suggestion is speculative. Acceptance of it is not needed by the argument. It has its value as an indication of the earlier conditions in which a felt need for assurance was the dominant emotion. For primitive man had none of the elaborate arts of protection and use which we now enjoy and no confidence in his own powers when they were reinforced by appliances of art. He lived under conditions in which he was extraordinarily exposed to peril, and at the same time he was without the means of defence which are to-day matters of course. Most of our simplest tools and utensils did not exist; there was no accurate foresight; man faced the forces of nature in a state of nakedness which was more than physical; save under unusually benign conditions he was beset with dangers that knew no remission. In consequence, mystery attended experiences of good and evil; they could not be traced to their natural causes and they seemed to be the dispensations, the gifts and the inflictions, of powers beyond possibility of control. The carious crises of birth, puberty, illness, death, war, famine, plague, the uncertainties of the hunt, the vicissitudes of climate and the great

لا يؤمن لها جانب من ولادة ومراهقة ومرض ؛ وموت وحرب ، وقحط ووباء ، والشك فى ثمرة الصيد ؛ وتقلب الجو وتغيير الفصول ، كل أولئك شغل صفحة الخيال باللايقين . فكل منظر أو شيء له علاقة بأى مأساة ظاهرة أو نصر ملحوظ حسن أو نذير شر . وترتب على ذلك أن بعض الأمور أصبحت عزيزة باعتبار أنها وسائل تجلب الأمن ، بالضبط كصانع اليوم الذى يعتنى بآلاته العزيزة عليه ، وبعض الأمور الأخرى كان يخشاها ويتجنبها بسبب ما يمكن أن تجلبه من ضرر .

وكما يقال من أن الغريق يتعلق بالقشة ، كذلك الناس الذين كانت تنقصهم الآلات والمهارات التى نمت فيما بعد من العصور تشبثوا فى الخيال بأى شيء عكن أن يعد فى وقت الضيق مصدراً للعون . وما يُوَجه الآن من عناية وولع واهتمام لتحقيق الأهداف ، كان يوجه قديماً إلى ملاحظة النُذُر ، وإصدار تنبؤات غريبة ، وإقامة شعائر دينية واستخدام أشياء لها قوى سحرية للتغلب على الأحداث الطبيعية .

---

seasonal changes, kept imagination occupied with the uncertain. Any scene or object that was implicated in any conspicuous tragedy or triumph in no matter how accidental a way, got a peculiar significance. It was seized upon as a harbinger of good or as an omen of evil. Accordingly, some things were cherished as means of encompassing safety, just as a good artisan to-day looks after his tools; others were feared and shunned because of their potencies for harm.

As a drowning man is said to grasp at a straw, so men who lacked the instruments and skills developed in later days snatched at whatever, by any stretch of imagination, could be regarded as a source of help in time of trouble. The attention, interest and care which now go to acquiring skill in the use of appliances and to the invention of means for better service of ends, were devoted to noting omens, making irrelevant prognostications, performing ritualistic ceremonies and manipulating objects possessed of magical power over natural events. In such an atmosphere primitive religion was born and fostered. Rather, this atmosphere *was* the religious disposition.

الفلسفة والحضارة

وقد كتبت مجلدات عن كل مصطلح من هذين المصطلحين فى هذا الموضوع . ما الحضارة ؟ وما الفلسفة ؟ ومع ذلك ينقضى الزمان تلو الزمان دون أن تزيل التعاريف ما يحيط بهما من غموض وتعقيد ، ولم نستطع سوى السؤال عن المطلوب . غير أننا فيما يختص بأحد الاصطلاحين على الأقل وهو الفلسفة سنبرز هذا المطلوب للعيان . وبَعْد ، فإن تقرير علاقات الفلسفة بالحضارة إنما يذيع بطريقة غير مباشرة وجهة النظر الفلسفية التى يؤمن بها أحدنا من قبل . وبغير أن نواجه هذه الحقيقة فلن ندور فى حلقة مفرغة فقط ولكننا سنخدع أنفسنا حين نظن أننا نبلغ نتائج بحث أصيل نضطلع به وننفذه مستقلاً عن تصوراتنا الفلسفية الخاصة بنا .

PHILOSOPHY AND CIVILIZATION*

Volumes have been written about each term of our theme. What is civilization ? philosophy ? Yet time passes, and ambiguities and complexities cannot be eliminated by definition; we can only circumvent them by begging questions. But as to one of the terms at least, namely, philosophy, we shall frankly make what it begged explicit. A statement of the relations of philosophy to civilization will, after all, only expound, in some indirect manner, the view of philosophy to which one is already committed. Unless this fact is faced, we shall not only beg the issue, but we shall deceive ourselves into thinking that we are setting forth the conclusions of an original inquiry, undertaken and executed independently of our own philosophical conceptions.

(*) In, **Philosophy and Civilisation,** by *John Dewey,* N.Y.1931, pp.3-6.

أما فيما يختص بنفسى فإنى أطرق باب المناقشة معتمداً على فكرة سابقة وهى أن الفلسفة كالسياسة والأدب والفنون التشكيلية هى نفسها ظاهرة من ظواهر الثقافة الإنسانية ، وأن صلتها بالتاريخ الاجتماعى وبالحضارة صلة باطنة . وثمة اعتقاد يشيع بين المشتغلين بالفلسفة أنه على حين كان قدماء المفكرين يعكسون فى مذاهبهم ظروف أيامهم ومشكلاتها ، فالفلسفة اليوم بوجه عام ، وفلسفة كل فيلسوف بوجه خاص متحررة من أثر ذلك التركيب المعقد من النظم التى تكوّن الثقافة . فقد ظن بحماسة كلٌّ من بيكون أو ديكارت أو كانط أنه كان يقيم دعائم الفلسفة من جديد ما دام يرسى قواعدها مطمئنة على أساس فكرى خالص ، ونعنى أنه خلوص من كل شىء ما عدا الفكر . غير أن تيار الزمان كشف عن ذلك الوهم ، لأن تيار الزمن حين يعرض ثمار الفلسفة ، يعرض تلك المهمة القديمة والمتجددة على الدوام ، مهمة التوفيق بين مجموعة التقاليد المكونة لعقل الإنسان فى الوقت الحاضر وبين الاتجاهات العلمية والمطامع السياسية الجديدة والتى لا تتلاءم مع السلطات المتوارثة . فالفلاسفة جزء من

As for myself, then, the discussion is approached with the antecedent idea that philosophy, like politics, literature and the plastic arts, is itself a phenomenon of human culture. Its connection with social history, with civilization, is intrinsic. There is a current among those who philosophize the conviction that, while past thinkers have reflected in their systems the conditions and perplexities of their own day, present-day philosophy in general, 'and one's own philosophy in particular, is emancipated from the influence of that complex of institutions which forms culture. Bacon, Descartes, Kant each thought with fervor that he was founding philosophy anew because he was placing it securely upon an exclusive intellectual basis, exclusive, that is, of everything but intellect. The movement of time has revealed the illusion; it exhibits as the work of philosophy the old and ever new undertaking of adjusting that body of traditions which constitute the actual mind of man to scientific tendencies and political aspirations which are novel

التاريخ ، يجرفهم تياره ، وإذا كانوا من بعض الوجوه خالقين لمستقبله إلا أنهم كذلك بلا نزاع مخلوقات لماضيه .

وأولئك الذين يقررون فى تعريفهم للفلسفة تعريفاً مجرداً أنها تبحث فى الحق الأبدى أو الحقيقة الأزلية دون ملابسة من الزمان والمكان الموضعيين ، مضطرون إلى التسليم بأن الفلسفة من حيث إن لها كياناً محسوساً فهى تاريخية تجرى مع الزمان وتستقر فى أماكن عدة من المواضع . قَلِّبْ صفحات كتب تاريخ الفلسفة الموجودة بين يديك وستجد أنه قد سطر فيها نفس العصور الزمنية ونفس التوزيعات الجغرافية التى تكوّن التخطيط الفكرى للسياسة أو الصناعة أو الفنون الجميلة . ولا أستطيع أن أتصور كتاباً فى تاريخ الفلسفة لم يوزع مادته بين الشرق والغرب ، ولم يجد أن تاريخ الفلسفة الغربية ينقسم إلى قديم ومتوسط وحديث . وأنه حين تحدث عن الفكر اليونانى لم يميز بين المدن الآسيوية والإيطالية وأثينا . ومن جهة أخرى أولئك الذين يزدرون مهمة الفلسفة باعتبار أنها اشتغال عقيم

---

and incompatible with received authorities. Philosophers are parts of history, caught in its movement; creators perhaps in some measure of its future, but also assuredly creatures of its past.

Those who assert in the abstract definition of philosophy that it deals with eternal truth or reality, untouched by local time and place, are forced to admit that philosophy as a concrete existence is historical, having temporal passage and a diversity of local habitations. Open your histories of philospohy, and you find written throughout them the same periods of time and the same geographical distributions which provide the intellectual scheme of histories of politics, industry or the fine arts. I cannot imagine a history of philosophy which did not partition its material between the occident and the orient; which did not find the former falling into ancient, medieval and modern epochs; which, in setting forth Greek thought, did not specify Asiatic and Italian colonies and Athens. On the other hand, those who express contempt for the enterprise of philosophy as a sterile and monotonous preoccupation with unsolvable or unreal problems, cannot, without convicting them-

رتيب بمشاكل لا يمكن حلها أو غير واقعية ، لا يمكنهم دون أن يتهموا بالتعصب ، أن ينكروا أنه ولو أن مهمة الفلسفة هي الكشف عن الحقائق الأزلية فهمتها بالغة الأهمية باعتبار أنها تكشف عن نظم الإنسانية واعتراضاتها وآمالها .

هاتان الوجهتان من النظر إلى تاريخ الفكر ، يُقَدَّمان عادة على أنهما نقيضان لا يمكن التوفيق بينهما . فبمقتضى إحدى الوجهتين : تاريخ الفكر هو سجل أعمق مباحث العقل للوجود المطلق ، وعند الوجهة الأخرى ، إنه مسرح لدعاوى مزعومة وألوان سخيفة من الفشل . ومع ذلك فهناك وجهة من النظر تشترك فيها الفكرتان ، وهذا الجامع المشترك أهم من موقف التعارض بينهما . فالمعنى أوسع أفقاً كما أنه أثمن قيمة من الحق ، وعناية الفلسفة بالمعنى أولى من عنايتها بالحق .

إننا في الفلسفة نبحث عن شيء شبيه بمعنى الحضارة الأثينية أو بمعنى مأساة أو بمعنى قصيدة غنائية . وكما أن التاريخ ذا الأثر يعيش في خيال الإنسان فكذلك الفلسفة ارتياد آخر للخيال فيما قام به الخيال من قبل . إنّ كل ما يميز

---

selves of Philistinism, deny that, however it may stand with philosophy as a revelation of eternal truths, it is tremendously significant as a revelation of the predicaments, protests and aspirations of humanity.

The two views of the history of thought are usually proffered as irreconcilable opposites. According to one, it is the record of the most profound dealings of the reason with ultimate being; according to the other, it is a scene of pretentious claims and ridiculous failures. Nevertheless, there is a point of view from which there is something common to the two notions, and this common denominator is more significant than the oppositions. Meaning is wider in scope as well as more precious in value than is truth, and philosophy is occupied with meaning rather than with truth.

In philosophy we are dealing with something comparable to the meaning of Athenian civilization or of a drama or a lyric. Significant history is lived in the imagination of man, and philosophy is a further

الإنسان ويفصله عن التراب الذى يمشى عليه، أو الطعام الذى يأكله، يحصل فى تفكيره وانفعالاته، فيما اصطلحنا على تسميته بالشعور. إن معرفة تركيب العصى والحجارة، وهو عمل لا ريب أن الحقيقة فيه جوهرية بصرف النظر عن أى توجيه زائد قد تضيفه، ليس فى آخر الأمر إلا ثروة للشعور أو لميدان المعانى. وهكذا فإن التفكير العلمى نفسه ليس فى نهاية الأمر إلا وظيفة للخيال يضيف بها إلى الحياة ثروة مما يقدمه من دلالة الأشياء. وأيضاً فإن من طبيعة التفكير العلمى أنه يجب أن يخضع لاختبارات معينة من التطبيق والتوجيه. فلو كانت الدلالة متطابقة مع الوجود، ولو كانت القيم هى والأحداث شيئاً واحداً، لكانت المثالية هى الفلسفة الوحيدة الممكنة.

ومن الأقوال الشائعة أن الإنسان لا يستطيع ماديًّا ووجوديًّا إلا أن يخدش القشرة الخارجية للعالم خدشاً سطحيًّا عابراً. وأصبح كذلك من التسلية الفكرية الرخيصة التقابل بين ضآلة الإنسان التى لا حدّ لها وبين عظمة الأكوان الكوكبية.

---

excursion of the imagination into its own prior achievements. All that is distinctive of man, marking him off from the clay he walks upon or the potatoes he eats, occurs in his thought and emotions, in what we have agreed to call consciousness. Knowledge of the structure of sticks and stones, an enterprise in which, of course, truth is essential part from whatever added control it may yield, marks in the end but an enrichment of consciousness, of the area of meanings. Thus scientific thought itself is finally but a function of the imagination in enriching life with the significance of things; it is of its peculiar essence that it must also submit to certain tests of application and control. Were significance identical with existence, were values the same as events, idealism would be the only possible philosophy.

It is commonplace that physically and existentially man can but make a superficial and transient scratch upon the outermost rind of the world. It has become a cheap intellectual pastime to contrast the infinitesimal pettiness of man with the vastnesses of the stellar universes.

غير أن جميع هذه الموازنات لا محل لها ، فنحن لا يمكن أن نوازن بين الوجود والمعنى لأنهما متباعدان . إن الحياة المميزة للإنسان هى نفسها المعنى لامتداد هائل من أنواع الوجود، وبغير ذلك المعنى لن يكون للوجود قيمة أو أهمية . وليس ثمة مقياس مشترك للوجود الطبيعى والتجربة الشعورية ، لأن التجربة الشعورية هى المقياس الوحيد للوجود . إن أهمية الكائن هو فيما يثيره من انفعال وما يبعثه من فكر ، ولو أن كيانه ليس هو وجوده .

ويترتب على ذلك أنه ليس ثمة فرق نوعى بين الفلسفة وبين دورها فى تاريخ الحضارة . فأنت إذا كشفت عن الخاصة الصحيحة والوظيفة الوحيدة فى الحضارة وعرّفتهما فقد عرّفت الفلسفة نفسها .

Yet all such comparisons are illicit. We cannot compare existence and meaning; they are disparate. The characteristic life of man is itself the meaning of vast stretches of existences, and without it the latter have no value or isnificance. There is no common measure of physical existence and conscious experience because the latter is the only measure there is for the former. The significance of being, though not its existence, is the emotion it stirs, the thought it sustains.

If follows that there is no specificable difference between philosophy and its rôle in the history of civilization. Discover and define the right charäcteristic and unique function in civilization, and you have defined philosophy itself.

مراجع

١ — تقع مؤلفات ديوى فى كتب ومقالات ، وقد ذكرنا ثبتا بهذه الكتب والمقالات فى ابتداء هذا الكتاب عند آخر المقدمة .

٢ — ونحيل إلى الثبت الكامل بكتاباته والذى ألحقه الأستاذ شيلب فى الطبعة الثانية لكتابه عن فلسفة جون ديوى ، بعنوان

Bibliography of the Writings of John Dewey pp. 611-686.

٣ — مؤلفاته المترجمة إلى العربية

(١) — الديمقراطية والتربية — متى عقراوى وزكريا ميخائيل — لجنة التأليف — القاهرة — الطبعة الثانية ١٩٥٤ — ٣٧٦ صفحة .

(٢) — الخبرة والتربية وله ترجمتان

(ا) محمود البسيونى ويوسف الحمادى — دار المعارف بمصر — ١٩٥٤ — ١٠٠ صفحة

(ب) محمد رفعت رمضان — نجيب إسكندر — محمد بدران — مكتبة الأنجلو — القاهرة (بدون تاريخ) ٨٧ صفحة وقد رجعنا إلى الترجمة الثانية .

(٣) — الحرية والثقافة — أمين مرسى قنديل — مكتبة الأنجلو — القاهرة ١٩٥٥ — ٢٥٩ صفحة .

(٤) — تجديد فى الفلسفة — أمين مرسى قنديل وزكى نجيب محمود — مكتبة الأنجلو — القاهرة — (بدون تاريخ) ٣٤٠ صفحة .

(٥) — آراء توماس جيفرسون الحية — محمود يوسف زايد — دار الحياة — بيروت — ١٩٥٧ — ٥٥ صفحة مقدمة من ٥٧ إلى ٢٦٠ منتخبات .

(٦) التربية فى العصر الحديث Educaton To-day
عبد العزيز عبد المجيد ومحمد حسين المخزنجى — مراجعة محمد بدران — النهضة المصرية القاهرة — ١٩٤٩ — ٢١٢ ص — الجزء الأول فقط .

(٧) البحث عن اليقين — أحمد فؤاد الأهوانى — دار إحياء الكتب العربية — القاهرة — ١٩٦٠ — ٣٤٢ ص .

(٨) المنطق نظرية البحث — زكى نجيب محمود — دار المعارف — القاهرة ١٩٦٠ — ٨٥٥ ص .

(٩) الفردية قديماً وحديثاً — خيرى حماد — دار الحياة — بيروت — ١٩٦٠ — ١٥٦ ص .

(١٠) مدارس المستقبل (Schools of To-morrow) — عبد الفتاح المنياوى — مكتبة النهضة المصرية — القاهرة — ١٩٦٢ — ٣٤٢ ص .
(تأليف جون ديوى وإيفلين ديوى) .

(١١) المدرسة والمجتمع —أحمد حسن عبد الرحيم — دار الحياة — بيروت ١٩٦٢ — ١٥٩ ص .

(١٢) الفن خبرة — زكريا إبراهيم — دار النهضة العربية — القاهرة — ٥٩٩ ص .

(١٣) الطبيعة البشرية والسلوك الإنسانى — محمد لبيب النجيحى — مؤسسة الخانجى — القاهرة — ١٩٦٣ .

(١٤) المبادئ الأخلاقية فى التربية — عبد الفتاح هلال — مراجعة أحمد فؤاد الأهوانى — المؤسسة المصرية العامة — القاهرة — ١٩٦٥ — ١٤٠ ص .

٤ — مراجع باللغة العربية

(١) إسماعيل القبانى : التربية عن طريق النشاط — مكتبة النهضة — ١٩٥٨
الفصل الخامس : أسس التربية عن طريق النشاط فى فلسفة جون ديوى ص ١٣٣ — ٢٦٩

(٢) زكى نجيب محمود : حياة الفكر فى العالم الجديد ـ مكتبة الإنجلو (بدون تاريخ)
الفصل الخامس ـ وليم جيمس وجون ديوى ص ١٦٧ ـ ٢١٦

٥ ـ مراجع تقدم نصوص مختارة من كتبه

1. Intelligence in the Modern World, John Dewry's Philosophy Edited and with an introduction by Joseph Ratner. Random House, 1939 — Introd. pp. 1-241; Excerpts 245-1077.
2. The Wit and Wisdom of John Dewey. Edited by A.H. Johnson Boston 1949. Introd. pp. 43 — Excerpts 46-111.
3. John Dewey, His Contribution to the American Tradition. By Irwin Edman. Introd. pp. 21-35; Excerpts 36-322.

٦ ـ مراجع عن جون ديوى باللغة الأجنبية

1. The Philosophy of John Dewey — Edited by P.A. Schilpp Second Edition, N.Y. 1951 pp. 718.
2. John Dewey, Philosopher of Science and Freedom, A Symposium edited by Sidney Hook. N.Y. 1950.
3. Sidney Hook, John Dewy : An Intellectual Portrait N.Y. 1939.
4. Feldman, The Philosophy of John Dewey, Baltimore, 1934.
5. Jorome Nathanson, John Dewey, The Reconstruction of Democratic Life. N.Y. 1951.
6. John Battle, The Metaphysical Presuppositions of the Philosophy of John Dewey. Freibourg, 1951.
7. Paul Crosser, The Nihilism of John Dewey, N.Y. 1955.

٧ ـ مراجع عامة فى الفلسفة الأمريكية

1. Adams and Montague, Contemporary American Philosophy, Two Volumes, 1931.
2. Herbert Schneider, A History of American Philosophy : N.Y.
3. Gail Kennedy, Pragmatism and American Culture, Boston, 1950.
4. Richard Hofstadter, Social Darwinism in American Thought, Second Ed. Harper. N.Y. 1950.
5. Merle Curti, The Growth of American thought, Sec. Ed. N.Y. 1950.
6. John Childs, American Pragmatism and Education. N.Y. 1956.

رقم الإيداع	١٩٨٧ / ٥٨٨٣
الترقيم الدولى	٩٧٧-٠٢-٢١٥٩-٧ ISBN

١ / ٨٧ / ١١

طبع بمطابع دار المعارف (ج . م . ع .)



النبوغ مثل العلم لا وطن له وإنما هو موهبة لدنية أولًا وكسبية ثانيًا يمتاز بها فريق من الناس وينسحب أثرها وفخارها على البلد أو العصر أو القارة التى ينتمون إليها، وما أجدر أن تكون آثار أولئك النوابغ ومجالى عظمتهم فى الفن والأدب والعلم مثالًا يحتذى وأثرًا يؤثر.

إن مقومات الفكر فى الشرق العربى كافية لخلق العالم والأديب فيه ولكنها تؤتى أعظم أكلها إذا امتزجت فيها مقومات الفكر الغربى وهذا ما تتوخاه هذه المجموعة.

إنها معرض فكرى حافل سوف يلتقى القراء فيه بجبابرة الفكر من رجال الغرب قديمهم وحديثهم أولئك الذين كانوا للعالم مصابيح هدى فأناروا له سبيل العلم والمعرفة.

يمتاز كل كتاب من هذه المجموعة بترجمة وافية لحياة العبقرى الذى أفرد له ذلك الكتاب، وبدراسة مفصلة عن أدبه وعلمه ومذهبه الفكرى، كما يمتاز بصفوة مختارة من آثاره الموضحة لمنهج البحث منقولة إلى اللغة العربية ومنشورة إلى جانب الأصل الأفرنجى المنقولة عنه.

٥٠٠ ص

١٠٤٢١ / ٠٣